

SCIENCES
HUMAINES

Le Sceau des saints

Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî

par

MICHEL CHODKIEWICZ



MICHEL CHODKIEWICZ

Le Sceau des saints

Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî

Les travaux d'Asin Palacios, de Corbin, d'Izutsu ont révélé au public occidental la figure singulière d'Ibn Arabî. Né en Andalousie en 1165, mort à Damas en 1240, celui qu'on a surnommé *Al-Shaykh al-Akbar* — le Maître spirituel par excellence — exerce depuis huit siècles une influence majeure sur la mystique islamique, suscitant du même coup chez les adversaires du soufisme, aujourd'hui encore, des attaques d'une extrême violence.

Si les grands traits de la métaphysique d'Ibn Arabî commencent à être connus, son hagiologie n'a été jusqu'ici que très partiellement explorée. Elle constitue pourtant la première formulation globale et cohérente dans la pensée islamique d'une doctrine de la sainteté qui en définit à la fois la nature et la fonction et précise les critères d'une typologie des saints fondée sur la notion d'héritage prophétique. Elle éclaire aussi d'un jour nouveau le problème controversé de l'origine du « culte des saints ».

L'ouvrage de Michel Chodkiewicz, basé sur une analyse minutieuse des textes, présente les données essentielles de cet aspect de l'enseignement d'Ibn Arabî — un enseignement où l'exposé théorique n'est jamais séparable de l'expérience visionnaire qui l'inspire. Il se conclut par une description détaillée des deux phases — montée vers Dieu, descente vers les créatures — du voyage initiatique dont l'accomplissement fait du saint le nécessaire médiateur entre le Ciel et la Terre : ainsi la fin des saints n'est-elle qu'un autre nom de la fin du monde.

9 782070 705986 86-II A 70598 ISBN 2-07-070598-6 95 FF tc

MICHEL CHODKIEWICZ

LE SCEAU DES SAINTS

PROPHÉTIE ET SAINTETÉ DANS LA DOCTRINE D'IBN ARABÎ



GALLIMARD

À la tribu,
pour mémoire.

« Il est rapporté dans le Sahîh *de Muslim que l'Envoyé de Dieu a dit : " Dieu est beau et Il aime la beauté. " Or c'est Lui qui a fait le monde et l'a existencié. L'univers tout entier est donc suprêmement beau. Il n'y a en lui nulle laideur. Bien au contraire, Dieu y a réuni toute perfection et toute beauté* [...]. *Les gnostiques n'y voient que la forme de la Réalité divine* [...] *: car Dieu est Celui qui s'épiphanise en toute face, Celui à qui tout signe renvoie, Celui que tout œil regarde, Celui qu'on adore en tout adoré* [...]. *L'univers entier Lui adresse sa prière, se prosterne devant Lui et célèbre Sa louange. C'est de Lui seul que les langues parlent et c'est Lui seul que les cœurs désirent* [...]. *S'il n'en était ainsi, aucun Envoyé, aucun Prophète n'aurait aimé femme ou enfant. »*

Ibn Arabî, *Futûhât Makkiyya*
(III, pp. 449-450).

Système de transcription des mots arabes

Nous avons, dans un but de simplification technique et d'économie, renoncé à l'emploi des signes diacritiques. Le *‘ayn* n'est donc signalé (au milieu ou à la fin d'un mot) que par une apostrophe comme l'est (au milieu d'un mot seulement) le *hamza*; les consonnes emphatiques ne se distinguent pas des autres, ni la spirante glottale sourde *hâ’* de la spirante pharyngale sourde *hâ’*. Le système utilisé est par conséquent le suivant :

ء	’	ض	d
ب	b	ط	t
ت	t	ظ	z
ث	th	ع	’
ج	j	غ	gh
ح	h	ف	f
خ	kh	ق	q
د	d	ك	k
ذ	dh	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	ه	h
ش	sh	و	w
ص	s	ي	y

Voyelles : a, â, i, î, u, û, ay, aw.
Articles : al et l (même devant les lettres « solaires »).

Liste des abréviations utilisées

Cor. Coran (le numéro d'ordre de la sourate et celui du verset sont placés à la suite et séparés par le signe :). Toutes les références sont à l'édition égyptienne standard de 1923 (version de Hafs).

EI *Encyclopédie de l'Islam* (*EI*[1] : première édition ; *EI*[2] : deuxième édition).

Fus. Ibn Arabî, *Fusûs al-hikam,* édition critique de A. A. Afîfî, Beyrouth, 1946.

Fut. Ibn Arabî, *Al-futûhât al-makkiyya,* Bûlâq, 1329 h. (4 vol.). Les références à cette édition sont éventuellement complétées par des renvois à l'édition critique (en cours de parution) de M. Osman Yahia, signalée par le sigle *Fut.*, éd. O.Y.

GAL C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur,* Leyde, 1945-1949.

GAS Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums,* Leyde 1967 – ...

Ist. Ibn Arabî, *Kitâb istilâh al-sûfiyya,* Hayderâbâd, 1948.

R.G. Répertoire général des œuvres d'Ibn Arabî établi par Osman Yahia dans son *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabî,* Damas, 1964. Ce sigle est suivi d'un chiffre correspondant au numéro d'ordre de l'œuvre considérée dans la classification d'O. Yahia.

AVANT-PROPOS

En 1845, à Leipzig, un élève de Silvestre de Sacy, Gustav Flügel, publie, en annexe aux *Ta'rîfât* de Jurjânî [1], un court traité intitulé *Definitiones theosophi Muhjied-din Mohammed b. Ali vulgo Ibn Arabî dicti.* Avec ces quelques pages, rédigées à Malatiya en 615/1218, l'œuvre d'Ibn Arabî fait discrètement son entrée dans le champ de l'orientalisme [2]. Les premiers travaux de quelque importance, cependant, se feront longtemps attendre. Ce n'est qu'en 1911 que Nicholson donne, à Londres, l'édition et la traduction du *Tarjumân al-ashwâq (L'Interprète des désirs).* Un autre ouvrage attribué à Ibn Arabî, le *Traité de l'Unité,* avait certes été traduit par Weir en anglais en 1901, et par Ivan-Gustav Agueli (Abdul-Hâdî) en italien en 1907 et en français en 1910; mais cette attribution, source de bien des méprises, était malheureuse-

1. L'édition Flügel des *Ta'rîfât* a été publiée sous le titre *Definitiones Sejjidi Sherif Alî b. Mohammed Dschordshani,* XXXVIII et 356 pages in-8°.
2. Il s'agit en l'occurrence du *Kitâb al-istilâhât al-sûfiyya* ou *Kitâb istilâh al-sûfiyya* dont il existe au moins deux autres éditions (Le Caire 1357, Hayderâbâd, 1948). Une traduction en a été donnée par Rabia Terri Harris dans le *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabî Society,* Oxford, 1984, vol. III, pp. 27-54. Une interprétation erronée d'une mention du colophon relative à l'achèvement de la *copie* (et non de la rédaction du traité lui-même) conduit la traductrice à affirmer que cet ouvrage n'est que partiellement de la main d'Ibn Arabî. L'authenticité de l'attribution des *Istilâhât* est en fait hors de doute. Le manuscrit autographe Shehit Ali 2813/24 est certes inachevé mais le texte du traité se retrouve intégralement dans le chapitre LXXIII des *Futûhât* (II, pp. 128-134) dont nous possédons un manuscrit écrit par IBN ARABÎ lui-même.

ment fausse [1]. L'année 1919 est particulièrement féconde : Nyberg publie à Leyde, avec une longue introduction, ses *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabî;* Asin Palacios prononce à l'Académie royale espagnole un discours très remarqué qui constitue la version initiale de son *Escatologia musulmana en la Divina Comedia.* Il y émet l'hypothèse d'une influence d'Ibn Arabî sur Dante, suscitant par là des polémiques qui ne sont pas éteintes [2]. Une série de travaux le conduisent ensuite à publier, en 1931, *El islam cristianizado,* ouvrage qui – comme son titre ne l'indique pas – est entièrement consacré à Ibn Arabî [3]. En 1939 paraît à Cambridge sous la signature d'un chercheur égyptien, A. A. Afîfî, *The mystical philosophy of Muhyid-din Ibnul Arabî,* qui est sans doute la première thèse sur l'auteur des *Futûhât* soutenue dans une université occidentale. Les années d'après-guerre vont voir se succéder les éditions de textes, les traductions et les études [4]. La plupart d'entre elles seront citées dans le cours de ce livre. Retenons pour l'instant, en raison de l'autorité qu'ils ont acquise, l'ouvrage d'Henry Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî* (Paris, 1958) et celui de Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism* (Tokyo, 1966), étude comparative d'Ibn Arabî et de Lao-Tseu.

L'accueil fait à Ibn Arabî chez les islamologues est d'abord des plus réservés. Massignon lui voue une tenace hostilité dont ses élèves hériteront souvent. Des auteurs plus bienveillants parlent d'Ibn Arabî avec une assez comique condescendance : Clément Huart, s'il convient qu'il a la réputation

1. Sur ce problème, nous renvoyons à l'introduction de notre traduction de l'*Épître sur l'Unicité absolue* de Awhâd al-dîn Balyânî, Paris, 1982.

2. Miguel Asin Palacios a publié en 1924 une *Historia critica de una polémica* qui a été jointe à l'édition de 1924 (Madrid-Grenade) de la *Escatologia musulmana.* Sur l'état du problème, voir l'article de M. Rodinson, « Dante et l'Islam d'après des travaux récents », *Revue de l'histoire des religions,* t. CXL, n° 2, 1951, pp. 203-236.

3. Seul le sous-titre (qui ne figure pas sur la page de couverture) précise la nature du contenu : *Estudio del « sufismo » a travès de las obras de Abenarabi de Murcia.* Une traduction française qui laisse beaucoup à désirer a été publiée à Paris (1982) sous le titre *L'Islam christianisé.*

4. On trouvera un inventaire critique bien informé des publications en langues occidentales relatives à Ibn Arabî depuis une quinzaine d'années dans l'article de James W. Morris, « Ibn Arabî and his Interpreters », à paraître dans le *Journal of the American Oriental Society.*

d'être « le plus grand mystique de l'Orient musulman », s'inquiète de « sa fantaisie désordonnée »[1]. Carra de Vaux reconnaît qu'« il jouit en Orient, à notre époque même, d'une vogue qui ne fait que s'accroître », mais déclare : « Ce syncrétisme a son charme et l'exposé dans son ensemble est charnel, plein de mouvement et de vie[2]. » Éloge ambigu qui ne témoigne pas d'une lecture très pénétrante... Pieux ecclésiastique, Asin Palacios pratique savamment ce qu'on appellerait aujourd'hui l'art de la récupération : Ibn Arabî est un chrétien sans le Christ et doit aux Pères du désert ce qu'il rendra sans le savoir à la spiritualité catholique. Afîfî puis, de manière beaucoup plus perspicace, Izutsu proposent de l'œuvre une interprétation essentiellement philosophique et donc très réductrice. Corbin, de loin le plus subtil de tous ces exégètes, ne commet pas cette erreur de perspective mais, obstinément soucieux de débusquer un shi'ite clandestin dans les écrits de ce sunnite déclaré, offre de lui une image qui, sur bien des points, devra être rectifiée.

La conjugaison, en la personne d'Ibn Arabî, de la sainteté et du génie, la fusion en son œuvre des sciences et des formes littéraires les plus diverses rendent, il est vrai, fort difficile d'en faire saisir – et d'abord d'en saisir – la nature et la stature. La bibliographie d'Ibn Arabî, sans être définitive, est depuis peu établie sur des bases solides grâce aux travaux d'Osman Yahia : déduction faite des textes apocryphes ou douteux, elle comprend plus de quatre cents ouvrages. Certains ne sont que de brefs opuscules. D'autres comportent l'équivalent de plusieurs centaines, voire, comme les *Futûhât Makkiyya,* de plusieurs milliers de nos pages. Mais cette liste s'allongerait considérablement si l'on pouvait y inclure les ouvrages considérés comme perdus, parmi lesquels un commentaire du Coran qui, bien qu'inachevé, s'étendait sur soixante-quatre volumes.

La biographie d'Ibn Arabî, en revanche, reste à écrire. Les notices qui lui sont consacrées par les auteurs musulmans ou par les orientalistes demeurent très lacunaires et n'exploitent

1. Clément Huart, *Littérature arabe,* Paris, 1923, p. 275.
2. Alexandre Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam,* Paris, 1923, IV, pp. 218-223.

pas de façon à la fois exhaustive et critique les multiples sources disponibles, à commencer par son œuvre elle-même [1]. Bornons-nous ici à noter quelques repères. Muhyî l-dîn Abû Abdallâh Muhammad b. Alî b. Muhammad b. al-Arabî al-Hâtimî al-Tâ'î naît à Murcie le 27 Ramadân 560 (7 août 1165). En France, où règne Louis VII, la construction de Notre-Dame de Paris a commencé depuis deux ans. En Espagne musulmane, le pouvoir des Almoravides décline : les Almohades leur succéderont bientôt. En Égypte, c'est la fin d'une autre dynastie, celle des Fâtimides, que Saladin se prépare à supplanter. Sur les rives de l'Onon, en Sibérie orientale, Gengis Khân voit le jour; moins d'un siècle plus tard, son petit-fils Hûlâgû détruira Bagdad et fera mettre à mort le dernier calife abbâsside.

Ibn Arabî passe sa jeunesse à Séville, où sa famille s'établit en 568/1172. Dès l'âge de seize ans, environ, il « entre dans la Voie » [2] et commence à fréquenter les maîtres spirituels andalous (il décrira plus tard dans son *Rûh al-quds* une cinquantaine d'entre eux). Cette « conversion » initiale est cependant suivie d'une période de relâchement *(fatra)* « bien connue des hommes de Dieu et à laquelle n'échappe aucun de ceux qui s'engagent sur ce chemin » [3]. Une vision ranime son zèle. Il a abandonné tous ses biens. Il pratique l'ascèse, s'adonne à la retraite dans les cimetières [4]. À l'âge de vingt ans (date probable de sa rencontre avec Averroès), il a déjà franchi toute une série de ces « stations » *(maqâmât)* qui, dans la terminologie du soufisme, jalonnent l'itinéraire vers Dieu, et bénéficié de charismes exceptionnels [5]. Circonscrites d'abord à l'Andalousie, les pérégrinations d'Ibn Arabî vont, à partir de 590/1193, s'étendre au Maghreb. Jusqu'à l'âge de soixante ans, sa vie sera d'ailleurs une errance perpétuelle. C'est ainsi

1. La thèse en préparation de Claude Chodkiewicz-Addas devrait contribuer à une connaissance plus approfondie de la vie d'Ibn Arabî lui-même et de son entourage.

2. Un passage des *Futûhât* (II, p. 425) semble dater de 580 cette « entrée dans la Voie ». D'autres indications éparses permettent néanmoins de penser que la « conversion » d'Ibn Arabî est antérieure de plusieurs années à cette date.

3. *Fut.*, IV, p. 172.

4. *Fut.*, III, p. 45.

5. *Fut.*, II, p. 425.

que nous le trouvons en 590 à Tunis et à Tlemcen, en 591 à Fès, en 592 à Séville, en 593 et 594 à Fès de nouveau, en 595 à Cordoue. En 597, il est de retour au Maroc. En 598, il est à Murcie, puis à Salé, puis à Tunis où va s'achever la période occidentale de son existence (à laquelle appartiennent avec certitude près de soixante de ses ouvrages). Une vision survenue à Marrakech [1] lui a enjoint de se rendre en Orient. Ibn Arabî quitte le Maghreb pour ne plus y revenir. Au cours de cette même année 598 (1201-1202 de l'ère chrétienne), il est successivement au Caire, à Jérusalem et enfin à La Mecque où survient un événement spirituel majeur qui sera décrit dans ce livre. Il séjourne au Hijâz en 599-600, puis reprend la route : Mossoul, Bagdad, Jérusalem (601); Konya, Hébron (602); Le Caire (603). En 604 il est à La Mecque, en 606 à Alep, en 608 à Bagdad... Quelques disciples l'accompagnent, d'autres l'attendent à chaque halte. Des princes réclament sa compagnie. Des docteurs de la Loi lui cherchent querelle. Ancré dans l'immuable, ce contemplatif parcourt sans repos le Croissant fertile et l'Anatolie, consignant infatigablement au gré des étapes son enseignement initiatique et sa doctrine métaphysique. Les voyages se poursuivent, avec plusieurs séjours en Asie Mineure, jusqu'en 620/1223. Il s'installe alors à Damas. C'est là qu'il va achever une première rédaction des *Futûhât,* sa *summa mystica,* commencée à La Mecque vingt et un ans plus tôt (il en écrira quelques années avant sa mort une seconde version dont nous possédons le manuscrit autographe en trente-sept volumes) et qu'il composera ses *Fusûs al-hikam* à la suite d'un rêve dont nous donnerons plus loin le récit.

Les disciples se pressent autour de lui. Il poursuit son enseignement et commente ses œuvres jusqu'à la fin : le dernier « certificat de lecture » connu de nous (celui des *Tanazzulât mawsiliyya,* un traité sur le sens ésotérique et les fruits spirituels des pratiques rituelles rédigé à Mossoul en 601/1204) est daté du 10 Rabî' al-awwal 638. Quelques semaines plus tard, le 28 Rabî' al-thânî 638 (16 novembre 1240), meurt à Damas ce « Vivificateur de la religion » (c'est la signification de son surnom de Muhyî l-dîn) que la postérité désignera

1. *Fut.,* II, p. 436.

aussi comme le *Shaykh al-Akbar,* « le plus grand des Maîtres », ou comme *Sultân al-ârifîn,* le « sultan des gnostiques » [1].

Au début du chapitre IV de ses *Futûhât Makkiyya (Les Illuminations de La Mecque),* Ibn Arabî, s'adressant à son maître et ami tunisien Abd al-Azîz Mahdawî – à qui cet ouvrage est dédié –, évoque le séjour qu'il fit chez lui en 598/1201 et tente de le persuader de le rejoindre dans la Ville sainte, « la plus noble des demeures de pierre et de terre ». Il enchaîne aussitôt sur le caractère plus ou moins favorable à la contemplation des lieux où l'on réside. « Les lieux, dit-il, produisent un effet dans les cœurs subtils et il y a donc une hiérarchie des demeures corporelles *(manâzil jismâniyya)* comme il y a une hiérarchie des demeures spirituelles *(manâzil rûhâniyya).* » Il rappelle à Abd al-Azîz que ce dernier avait renoncé à s'enfermer dans une des chambres du phare qui se trouve à l'est de Tunis et avait préféré faire retraite un peu plus loin au milieu des tombes en déclarant qu'« il trouvait mieux son cœur en cet endroit que dans le phare ». Moi aussi, ajoute-t-il, j'ai éprouvé là ce que tu as dit. Ce caractère privilégié de certains lieux tient, précise-t-il, à ceux, anges, djinns ou hommes, qui y séjournent ou y ont séjourné : ainsi en va-t-il, par exemple, de la maison d'Abû Yazîd Bistâmî (que l'on a surnommée la « maison des Justes », *bayt al-abrâr*), de la *zawiyya* de Junayd, le grand soufi bagdadien du IXe siècle, de la caverne de l'ascète Ibn Adham ou, plus généralement, de tout endroit en rapport avec les pieux défunts *(al-sâlihîn)* [2].

L'espace terrestre n'est donc pas neutre : le passage d'un saint ou son séjour posthume y déterminent en quelque sorte un champ de forces bénéfiques. Par ce témoignage personnel, le Shaykh al-Akbar donne à la fois une caution et un fondement à l'une des formes les plus visibles du « culte des

1. Des données biographiques plus détaillées figurent dans la première partie d'*El islam cristianizado* d'Asin Palacios et de *L'Imagination créatrice...* de Corbin. Une esquisse rapide mais précise se trouve dans l'introduction de R.W. Austin à sa traduction du *Rûh al-quds* (*Sufis of Andalusia,* Londres, 1971 ; trad. franç. : *Soufis d'Andalousie,* Paris, 1979).

2. *Fut.,* I, pp. 98-99.

saints ». Nous verrons qu'il ne s'en tient pas là. Le texte auquel nous venons de nous référer a été écrit par Ibn Arabî peu après son arrivée en Orient, au début du XIIIe siècle. Un siècle plus tard, le polémiste hanbalite Ibn Taymiyya entreprendra contre la *ziyârat al-qubûr*, la visite des tombes et d'autres pratiques similaires, un combat sans relâche et dénoncera la recherche de l'intercession des saints, voire du Prophète lui-même [1]. De même condamnera-t-il comme une *bid'a*, une innovation blâmable, la célébration du *mawlid* (anniversaire) du Prophète et, *a fortiori*, celle du *mawlid* des saints [2]. S'il n'est pas le premier à polémiquer sur ce thème, Ibn Taymiyya est de loin le plus violent et restera, à travers les siècles, le plus influent : on lui doit, par wahhabites interposés, la destruction en Arabie de lieux vénérés par d'innombrables générations de musulmans. Aujourd'hui encore, son œuvre inspire de véhémentes campagnes contre les « déviations » qui ont altéré la pureté de l'islam originel.

Le « culte des saints », bien entendu, n'est pas né au XIIIe siècle. Il s'est d'abord adressé, et cela très tôt, aux membres de la famille prophétique *(ahl al-bayt)* et aux Compagnons *(sahaba)*. Dès le IVe siècle de l'hégire au moins, des monuments funéraires étaient édifiés, à Bagdad, en l'honneur des saints illustres du IIIe [3]. Les récits de voyages, comme celui d'Ibn Jubayr au XIIe siècle, les recueils de *fadâ'il*

1. IBN TAYMIYYA, *Majmu'at al-rasâ'il wa l-masâ'il (MRM)*, éd. Rashîd Ridâ, V, pp. 85, 93; *Al-fatâwâ al-kubrâ*, Beyrouth, 1965, I, pp. 93, 127, 344, 351; II, pp. 218, 226. Cf. également dans *Ibn Taimiya's Struggle against Popular Religion* de M. V. MEMON, La Haye-Paris, 1976, les chapitres XVIII et XIX de son *Kitâb iqtidâ l-sirât al-mustaqîm.* En ce qui concerne la visite de la tombe du Prophète et le recours à son intercession, cf. la réplique de son contemporain, le juriste shâfi'îte, TAQÎ AL-DÎN AL-SUBKÎ dans son *Shifâ al-siqâm* (Beyrouth, 1978), qui justifie cette pratique par une série de *hadîth*-s. La compilation tardive de YÛSUF NABHÂNÎ, *Shawâhid al-haqq fî istighâthat sayyid al-khalq* (Le Caire, 1974), résume plusieurs siècles de polémique sur ce sujet et sur celui de l'intercession des saints.

2. Cf. IBN TAYMIYYA, *MRM*, V, pp. 81-104, *Risâlat al-ibâdât al-shar'iyya wa l-farq baynaha wa bayna l-bida'iyya.*

3. Cf. L. MASSIGNON, « Les saints musulmans enterrés à Baghdâd », *Revue de l'histoire des religions*, 1908, repris dans *Opera minora*, Beyrouth, 1963, III, pp. 94-101. Voir aussi, pour Le Caire, son article sur « La cité des morts », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, Le Caire, 1958, repris dans *Opera minora*, III, p. 233-285.

(« titres de gloire » d'une cité ou d'une région) tels les *Fadâ'il al-Shâm* de Ruba'î [1], les « guides de pèlerinages », dont le *Kitâb al-ishârât ilâ ma'rifat al-ziyârât* de Harawî, édité par Janine Sourdel-Thomine [2] est un modèle exemplaire, témoignent de traditions locales rarement datables avec précision mais en tout cas fort anciennes. La littérature hagiographique, enfin, avec les œuvres majeures que sont, notamment, les *Tabaqât* de Sulamî ou les dix volumes de la *Hilyat al-awliyâ (La Parure des saints)* d'Abû Nu'aym al-Isfahânî, au XIe siècle, est à la fois le produit de ces ferveurs et leur aliment. Retenons déjà que, ni à ce moment, ni au cours des âges ultérieurs, cette hagiographie n'est dans la majorité des cas une littérature « populaire ». Cette étiquette ne saurait s'appliquer ni aux œuvres que nous venons de nommer, ni même à des recueils plus modestes et d'intérêt strictement régional comme le *Tashawwuf* de Tâdilî, consacré aux saints du Sud marocain des Ve et VIe siècles de l'hégire et dont l'auteur est aussi celui d'un commentaire estimé des *Maqâmât* de Harîrî ou comme le *Maqsad* de son continuateur Bâdisî [3]. *A fortiori* serait-il incongru de l'attacher aux ouvrages de ce genre que l'on devra, par la suite, à de très grands poètes comme Attâr ou Jâmî.

Il n'en reste pas moins que, sans céder à un goût pervers pour les périodisations, on doit considérer l'époque d'Ibn Arabî comme le début d'une ère nouvelle. Elle voit en effet apparaître à la fois les formulations théoriques et les institutions qui orienteront tous les développements ultérieurs de la mystique islamique jusqu'à nos jours. Époque charnière sur le plan de l'histoire politique de la communauté des croyants (la prise de Bagdad par les Mongols en 1258 et

1. Abû l-Hasan al-Ruba'î, *Fadâ'il al-Shâm wa Dimashq*, éd. S. al-Munajjid, Damas, 1951.

2. Alî b. Abî Bakr al-Harawî, *Guide des lieux de pèlerinage*, éd. J. Sourdel-Thomine, Damas, 1953; voir aussi J. Sourdel-Thomine, « Les anciens lieux de pèlerinage damascains », dans *Bulletin d'études orientales*, t. XIV, Damas, 1954, pp. 65-85.

3. Pour le *Tashawwuf*, il faut préférer l'édition d'Ahmad Tawfiq, Rabat, 1984, plus complète et plus précise, notamment en ce qui concerne les toponymes, à celle d'Adolphe Faure, Rabat, 1958. Le *Maqsad* de Bâdisî, jadis traduit par G.S. Colin (*Les Saints du Rif*, Paris, 1926), a fait l'objet d'une édition critique par Sa'îd A'râb, Rabat, 1982.

l'effondrement du califat abbasside en symbolisent adéquatement les aspects les plus dramatiques), elle est aussi, et ce n'est pas un hasard, celle où s'effectuent, pour le soufisme, le passage de l'implicite à l'explicite en matière doctrinale et, sociologiquement, une mutation qui le conduira de l'informel au formel, de la fluidité à l'organisation. Les concepts fondamentaux se précisent et s'ordonnent en une ample synthèse avec l'œuvre d'Ibn Arabî, laquelle – cime pour les uns, cible pour les autres – deviendra dès lors, de manière avouée ou non, chez ses disciples comme chez ses adversaires, un repère obligatoire et une féconde matrice du vocabulaire technique. Parallèlement, les *turuq* (« confréries ») commencent à naître et codifient en règles et en méthodes les pratiques dont elles sont les héritières. Le « culte des saints », qui n'est pas nécessairement de nature confrérique mais dont la vénération du *shaykh* fondateur et de ses successeurs les plus éminents facilitera l'essor, se structure et s'intensifie sur le modèle de la dévotion communautaire au Prophète, elle-même marquée par l'officialisation du *mawlid* sous les Ayyûbides. Ibn Taymiyya n'a pas tort de penser que les comportements qu'il censure et les conceptions qui les justifient se répandent de plus en plus.

Sa critique ne se borne pas à un inventaire rageur des ravages qu'exercent ces « innovations » : elle vise, pour mieux les extirper, à les expliquer. À ses yeux, ces dévotions aberrantes de la *âmma*, la masse ignorante, relèvent purement et simplement du polythéisme (*shirk*). Hétérodoxes, elles sont aussi exogènes : leur existence et leur diffusion résultent de l'influence pernicieuse des juifs, des sabéens, des zoroastriens et surtout des chrétiens qui, hôtes insidieux ou convertis ambigus, sont présents au cœur même de la communauté musulmane. On voit poindre ici le « modèle à deux niveaux » dont Peter Brown a entrepris brillamment la mise en cause à propos de la chrétienté [1]. Avec, ici comme là, de multiples variantes modulant le motif central, ce modèle, souvent enrichi de concepts empruntés à Ibn Khaldûn, fera fortune

1. Peter Brown, *The Cult of the Saints, Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1981; trad. franç. par A. Rousselle, *Le Culte des saints*, Paris, 1984; *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1985.

dans les interprétations postérieures du « culte des saints ». L'islamologie classique, le regard fixé sur l'empyrée où réside l'islam tel qu'il devrait être, est le plus souvent portée à traiter avec condescendance les mentalités et les comportements irréductibles à ce paradigme et à les classer comme des rémanences archaïques ou des emprunts inconscients, éventuellement canonisés *a posteriori* par l'autorité religieuse mais néanmoins corrupteurs. L'ethnographie coloniale s'inspire de la même dichotomie mais avec une tendance à majorer l'importance, voire à exalter les valeurs positives des substrats indigènes (Berbères, Africains, Malais...) aux dépens d'une orthodoxie universaliste qui, entre les mains des panislamistes, peut devenir une arme périlleuse pour la tranquillité d'âme des loyaux sujets de l'empire. Avec des *a priori* évidemment très différents, les interprétations « progressistes » sont tiraillées entre la réticence à défendre des pratiques « superstitieuses » et des structures sociales « réactionnaires » et la tentation de percevoir l'émergence d'une conscience de classe dans tout ce qui contrarie l'idéologie des représentants ou des alliés du pouvoir. Nul besoin d'étendre ce catalogue d'attitudes : que l'« authentique » soit identifié à l'islam des *ulamâ* ou, au contraire, aux formes plus ou moins exubérantes de piété populaire, le « modèle à deux niveaux » est omniprésent. Il commence, certes, à être discuté, grâce surtout à l'écho que les travaux de Peter Brown ont eu chez certains chercheurs américains, islamologues ou anthropologues, et l'opposition entre *Great Tradition* et *Folk Tradition*, entre *Scripturalism* et *Maraboutism*, n'a plus valeur de dogme [1]. Mais un long travail reste à faire.

Il ne s'agit pas, bien sûr, de nier les contrastes qui séparent la piété raisonnable et légaliste des *fuqahâ* citadins de celle,

1. Voir par exemple le volume de *Contributions to Asian Studies*, n° 17, *Islam in local contexts*, éd. par Richard C. Martin, Leyde, 1982, dont la préface et plusieurs articles font expressément référence à Peter Brown. Détail significatif : le titre de ce recueil, comme celui du colloque (Dallas, 1980) dont il est issu, devait initialement être *Islam and Popular Religion*. Celui qui lui a été substitué évite sagement toute pétition de principe. Cf. également Henry MUNSON Jr., *The House of Si Abd Allah*, Yale University Press, 1984, p. 28 ; Warren FUSFELD, « Naqshbandi Sufism and Reformist Islam », in *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, Leyde, 1984, pp. 89-110 ; Jon W. ANDERSON, « Conjuring with Ibn Khaldûn », *ibid.*, pp. 111-121.

assez turbulente et peu soucieuse des interdits de la jurisprudence, de montagnards analphabètes. Mais il importe d'être au moins aussi sensible aux continuités qu'aux ruptures. Il importe de se souvenir qu'entre ces deux extrêmes, il y eut toujours place, dans le spectre des attitudes religieuses, pour un large groupe de docteurs de la loi et de traditionnistes qui justifièrent et encouragèrent la dévotion aux saints; qui furent parfois eux-mêmes des saints : tel, pour s'en tenir à un exemple du XIIe siècle, l'extraordinaire Abd al-Qâdir al-Jîlânî, juriste et *muftî* hanbalite, dont nous reparlerons dans ce livre [1]. L'histoire d'une *tarîqa* comme la Naqshbandiyya, connue pour son attachement au Coran et à la *sunna*, illustrera un peu plus tard le caractère artificiel de l'opposition diamétrale qu'on a postulée entre l'islam des *ulamâ* et celui des confréries, entre un islam pur et un islam hybride ou déviant : la Naqshbandiyya, tout au long des siècles, a conjoint des attitudes que certains voudraient inconciliables sans que cela ébranle sa cohérence. Elle compte parmi ses maîtres d'illustres personnages qui sont des gardiens rigoureux de l'orthodoxie, qui combattent énergiquement les innovations *(bida')*, au point que certains auteurs modernes ne veulent retenir d'eux que ce seul aspect. Or ces maîtres, non seulement appartiennent pleinement en même temps à l'« univers confrérique » mais pratiquent et enseignent des techniques initiatiques fondées sur une conception extrême de la sainteté qui fait du saint, vivant ou mort, le pivot de toute réalisation spirituelle [2].

Bien des indices, d'autre part, invitent à s'interroger sur l'hypothèse d'une origine populaire du « culte des saints ». Soufisme et sainteté sont inséparables. Sans les saints, il n'y

1. Certains en sont venus à considérer qu'Abd al-Qâdir ne fut qu'un pieux *faqîh* et à ne voir dans sa réputation de sainteté qu'une légende tardive. Mais nous disposons, sur son cas, d'autres sources que l'œuvre d'un Shattanûfî, assurément récusable par les historiens en dépit de ses chaînes de transmission. Le jugement (que nous rapporterons dans la suite de cet ouvrage) d'Ibn Arabî, arrivé en Orient quarante ans seulement après la mort d'Abd al-Qâdir, s'appuie sur le témoignage de plusieurs disciples directs et, notamment, de ce Yûnus al-Abbâsî dont il a reçu à La Mecque la *khirqa qâdiriyya*.

2. Cf. notre communication *Quelques aspects des techniques spirituelles dans la tarîqa naqshbandiyya*, à paraître dans les actes de la *Table ronde sur l'ordre naqshbandî* qui s'est tenue à Sèvres en mai 1985.

a pas de soufisme : il naît et se nourrit de leur sainteté et a pour fonction de la reproduire. En un sens, et bien que les saints de bonne famille ne manquent pas, on peut dire que le soufisme a toujours été « populaire » : figures exemplaires de la communauté naissante, les *ahl al-suffa* de Médine sont des gueux; les grands saints dont l'hagiographie retient ensuite les noms sont souvent, comme leurs disciples, des forgerons, des savetiers, voire des esclaves. Ils sont souvent pauvres, souvent illettrés. Cela est vrai des plus célèbres figures de l'« âge d'or » au IIIe siècle de l'hégire comme, au temps d'Ibn Arabî, de ceux qu'Asin Palacios, traduisant le *Rûh al-quds*, appellera des « santons » et qui sont d'admirables hommes de Dieu. La nouveauté, au cours des XIIe et XIIIe siècles, ne consiste pas dans une proportion différente parmi les saints des patriciens et des plébéiens, des doctes et des simples. Clercs ou analphabètes, les saints sont d'ailleurs toujours ceux qui savent, les véritables *ulamâ*, et non pas seulement des thaumaturges ou des faiseurs de pluie. C'est même là, nous le constaterons, leur caractéristique la plus essentielle. Abû Ya'zâ, rugueux Berbère incapable de s'exprimer en arabe, ne dirige pas lui-même la prière; mais si l'*imâm* qu'il a désigné commet une faute dans la récitation du Coran, il le remplace aussitôt par un autre [1]. Abd al-Azîz al-Dabbâgh, illettré lui aussi, confond l'érudit auteur du *Kitâb al-ibrîz*, grand lecteur d'Ibn Arabî, en élucidant pour lui des passages difficiles des *Futûhât* [2].

Ce qui est nouveau, c'est que peu à peu le soufisme devient alors, de manière ouverte, dans une *umma* traversée de larges fractures et tandis que, sur ses frontières, à l'est comme à l'ouest, grossissent ou éclatent les orages, un pôle d'intégration communautaire qu'il n'était pas et n'avait pas à être jusque-là; d'où l'apparition progressive des *turuq* qui sont, relativement au passé, des organisations de masse. D'où aussi, dans l'enseignement doctrinal, une affirmation plus claire de la rassurante fonction médiatrice des saints. D'où encore le passage progressif de pratiques personnelles et libres à des

1. TÂDILÎ, *Al-tashawwuf ilâ rijâl al-tasawwuf*, éd. A. Tawfîq, p. 323.
2. AHMAD B. AL-MUBÂRAK, *Kitâb al-ibrîz*, Le Caire, 1961 (voir par exemple pp. 179-180).

pratiques collectives et formalisées. Mais bien des choses suggèrent qu'il s'agit d'une adaptation délibérée venue d'en haut. D'en haut, cela veut dire, au premier abord, des princes. Ibn Taymiyya ne s'y trompe pas. C'est la *âmma* qu'il vitupère. Mais c'est aux souverains ou à leurs agents d'autorité qu'il s'adresse; et ses précautions oratoires n'empêchent pas d'observer qu'en les incitant à proscrire les abominations qu'il dénonce, il ne les accuse pas seulement de négligence. Il voit en eux de véritables adversaires. Et de fait, par conviction personnelle ou par calcul, les Ayyûbides, les Mamlûks, les Mongols et les Ottomans seront régulièrement les protecteurs des saints, vivants ou défunts, et encourageront les dévotions qui les entourent [1]. Mais, derrière les princes, il y a les conseillers des princes : aristocratie spirituelle dont la foi et la science sont attestées par des actes et des écrits qui n'autorisent pas à la soupçonner de céder à la pulsion de résurgences païennes ou à la contamination des idolâtres. Le rôle d'un Umar Suhrawardî auprès du calife Al-Nâsir, celui du shaykh Manbijî auprès de Baybars, celui d'Ibn Arabî auprès du Seldjoukide Kaykâ'ûs puis de membres de la famille ayyûbide sont des indications à méditer sur l'action consciente et volontaire d'une élite dans les transformations qui s'opèrent. Là encore, Ibn Taymiyya, plus perspicace que son schéma explicatif ne le donne à penser, ne commet pas d'erreur sur la cible, et ses interpellations véhémentes visent des coupables judicieusement choisis : Karîm al-dîn Amulî, *shaykh al-shuyûkh* du *khanqâ Sa'îd al-Su'adâ*, l'influent shaykh Manbijî, Ibn Atâ Allâh, second successeur d'Abû l-Hasan al-Shâdhilî et véritable fondateur de la *tariqâ* dont ce dernier est l'éponyme, mais surtout Ibn Arabî qui, le premier, expose une doctrine globale de la sainteté dont la formulation à cette époque précise peut difficilement apparaître comme une coïncidence.

1. C'est à eux, en particulier, qu'on doit souvent la construction des mausolées construits sur la tombe des saints (celui qui se trouve sur la tombe d'Ibn Arabî a été édifié sur l'ordre de Salîm Ier après la conquête de Damas en 972/1516) et qui deviendront les foyers de la dévotion des croyants. Ils patronnent et réglementent les *mawâlid*, dont le prototype est le *mawlid* du Prophète, d'abord célébré à la cour fâtimide et dont l'initiative d'un beau-frère de Saladin ouvrira le processus d'institutionnalisation dans l'islam sunnite.

Un débat est ouvert. Il serait prématuré de faire plus que le constater. Depuis les recherches de Goldziher, il y a cent ans, les matériaux se sont accumulés. Mais les monographies existantes laissent subsister bien des lacunes et sont souvent prisonnières d'idées préconçues, relevant généralement du *two-tiered model*, qui gauchissent l'interprétation des faits. Elles ne permettent certainement pas de tenter une histoire de la sainteté en islam qui devrait être à la fois une histoire des saints et une histoire des rapports de la communauté avec ses saints, une histoire des doctrines et une histoire des pratiques et des mentalités. Le présent livre n'est qu'une simple contribution documentaire, que nous espérons compléter ultérieurement par des recherches sur la fonction des saints dans les *turuq* naissantes, à cette vaste entreprise. Si, de sa lecture, on retire la conviction que, dans toute investigation de la sainteté en islam, les écrits d'Ibn Arabî constituent une référence majeure et que le chercheur ne peut les ignorer sans s'exposer à bien des contresens, notre tâche n'aura pas été vaine.

Mais notre travail n'a pas été conçu dans cette seule perspective. Les saints appartiennent à l'histoire. Telle que la conçoit le Shaykh al-Akbar, la sainteté surplombe l'histoire. Pour tous ceux qui, indifférents aux controverses que nous avons évoquées, pressentent l'importance d'Ibn Arabî sans avoir accès à ses ouvrages, il était utile de tenter, en s'appuyant pas à pas sur les textes, une présentation ordonnée et fidèle d'un enseignement dont la grandeur singulière suffit à justifier l'étude. Sur certains points, on trouvera dans les pages qui suivent des données déjà signalées par les auteurs qui, avant nous, ont exploré le vaste corpus akbarien. Sur d'autres, nous croyons apporter des éléments qui ont échappé à leur attention ou qu'ils n'ont pas situés à leur juste place. Appliqué à définir les axes de la doctrine, nous ne prétendons pas cependant donner de celle-ci une description exhaustive. Il n'est pas abusif d'affirmer que, d'une certaine façon, Ibn Arabî, de la première à la dernière ligne de son œuvre, n'a jamais parlé d'autre chose que de la sainteté, de ses voies et de ses fins : de cet « océan sans rivage » (selon une formule chère aux soufis) la carte ne sera jamais complète.

Je dois dire ici, sans espoir de m'en acquitter, ma dette

envers Michel Vâlsan. C'est lui qui, il y a plus de trente ans, me fit découvrir Ibn Arabî, dont il avait une connaissance aussi étendue que pénétrante, et guida mes efforts tâtonnants pour le comprendre. C'est lui aussi qui me fit entrevoir les traits fondamentaux de son hagiologie. C'est donc à sa mémoire que s'adresse en premier lieu ma gratitude.

Plusieurs des thèmes qui vont être abordés l'ont été préalablement au cours d'un séminaire à l'École des Hautes Études en Sciences sociales pendant les années 1982-1983 et 1983-1984. Je remercie particulièrement François Furet, alors président de l'École, qui a bien voulu m'y accueillir, et tous ceux qui, avec lui, ont encouragé ces travaux – Alexandre Bennigsen, Pierre Nora, Lucette Valensi, entre autres – ou ont accepté de contribuer à nos discussions – notamment James W. Morris, J.-L. Michon et Alexandre Popovič. Beaucoup d'autres, dans des conditions qui n'étaient pas toujours confortables, ont été des participants assidus. Je ne puis les nommer tous. Qu'ils sachent néanmoins que ce livre est aussi un hommage reconnaissant à leur ténacité.

I. UN NOM PARTAGÉ

« J'ai contemplé tous les prophètes, depuis Adam jusqu'à Muhammad et Dieu m'a fait contempler aussi tous ceux qui croient en eux, de telle sorte qu'il n'en reste aucun que je n'ai vu parmi ceux qui ont vécu ou vivront jusqu'au Jour de la Résurrection, qu'ils appartiennent à l'élite ou au commun des croyants. Et j'ai observé les degrés de cette assemblée et connu le rang de tous ceux qui s'y trouvaient [1]. »

Cette vision, un passage des *Fusûs al-hikam* [2] nous précise qu'elle a eu lieu à Cordoue en 586/1190. Ibn Arabî, né en 560/1165, est donc âgé de vingt-cinq ans (vingt-six en années lunaires) et son « entrée dans la Voie » remonte à six ans seulement [3]. Divers autres textes, d'Ibn Arabî lui-même ou de ses disciples, nous apportent des précisions complémentaires sur cet événement dont nous serons amené à traiter plus longuement par la suite. L'un d'eux [4] indique que la vision s'est déroulée en deux étapes. Dans un premier temps, Ibn Arabî a vu les Prophètes seuls; dans un second, il les a vus accompagnés de tous leurs fidèles, ce qui lui a permis de constater que les saints *(awliyâ)* marchent *alâ aqdâm al-anbiyâ,* « sur les pas des prophètes », expression dont nous verrons plus loin qu'elle n'est pas une métaphore mais recèle une signification technique précise; et il cite à titre d'exemple

1. *Fut.*, III, p. 323.
2. *Fus.*, I, p. 110.
3. *Fut.*, II, p. 425.
4. *Fut.*, III, p. 208.

le cas de son maître Abû l-Abbâs al-Uryabî qui était *alâ qadam Isâ,* « sur les pas de Jésus »[1].

Cette vision, si importante qu'elle soit, n'est cependant qu'une parmi beaucoup d'autres. Selon Sadr al-dîn Qûnawî, beau-fils et disciple d'Ibn Arabî, « notre maître avait le pouvoir de rencontrer l'esprit de qui il voulait parmi les prophètes ou les saints du passé, et cela de trois manières : tantôt en faisant descendre ceux qui se trouvent dans ce monde [des esprits] et en les percevant dans une forme corporelle subtile; tantôt en les rendant présents dans son sommeil; et tantôt en se dépouillant lui-même de sa forme matérielle[2] ». Et, de fait, les écrits du Shaykh al-Akbar évoquent, à d'innombrables reprises, ses rencontres avec les prophètes[3] ou, notamment dans les subtils dialogues du *Livre des Théophanies (Kitâb al-tajalliyyât),* avec les saints du passé[4]; et cela de manière aussi naturelle que celle qui est la sienne lorsqu'il parle des *awliyâ* de son époque qu'il a connus et fréquentés. Il va donc de soi que le mot « doctrine » dont nous usons dans le titre de cet ouvrage renvoie à la traduction écrite d'une connaissance visionnaire et d'une expérience personnelle de la sainteté : nous ne trouverons pas chez Ibn Arabî, sur ce sujet ou sur l'un quelconque de ceux qu'il aborde, l'expression systématique d'une théorie telle qu'on pourrait la lire sous la plume d'un théologien. Il nous en avertit d'ailleurs assez souvent lorsqu'il mentionne les conditions de rédaction de ses ouvrages : « Je n'ai pas écrit fût-ce une seule lettre de ce livre autrement que par dictée divine *(imlâ ilâhî)* et projection

1. Sur ce shaykh, dont le cas sera décrit plus précisément dans le chapitre v, voir les références indiquées dans la note 3, page 98.

2. Cité par Ibn al-Imâd, *Shadharât al-dhahab,* Beyrouth, s.d., V, p. 196 (année 638).

3. Voir par exemple *Fut.,* I, p. 151; IV, pp. 77, 184.

4. Le *Kitâb al-tajalliyyât* a été édité à Hayderâbâd en 1948 (rééd. s.d., Beyrouth). Osman Yahia en a donné une nouvelle édition, accompagnée de deux commentaires, celui d'Ibn Sawdakîn (disciple direct d'Ibn Arabî, qui se borne en fait à transcrire le commentaire oral qu'en fit le Shaykh al-Akbar lui-même) et celui, anonyme (attribué par Brockelmann à Abd al-Karîm al-Jîlî), qui porte le titre de *Kashf al-ghâyât* (revue *Al-mashriq,* 1966-1967). On y trouve le récit de rencontres avec toute une série de personnages ayant vécu plusieurs siècles avant Ibn Arabî, tels Junayd, Hallâj, Dhû l-Nûn al-Misrî, Sahl al-Tustarî, etc.

seigneuriale *(ilqâ rabbânî)* [1]. » Ailleurs il souligne que l'ordre même des matières traitées ne procède pas de sa propre volonté : si c'était le cas, dit-il, cet ordre serait différent et, par exemple, le chapitre des *Futûhât* sur la *sharî'a* (la Loi divine) aurait logiquement précédé les chapitres consacrés aux prescriptions rituelles, alors qu'il apparaît en fait bien après [2]. Seuls donc, un cheminement aux multiples détours parmi les milliers de pages qui composent son œuvre et une confrontation de textes parfois contradictoires à première vue permettent de mettre en évidence la cohérence de son enseignement et d'en dégager les implications. Le lecteur ne doit pas s'étonner si, pendant ce parcours, il advient que les arbres lui cachent quelque temps la forêt.

La revendication par Ibn Arabî d'une inspiration divine (directe ou, comme dans le cas des *Fusûs al-hikam* qu'il reçoit des mains mêmes du Prophète, indirecte), le recours à ces témoignages de l'invisible qu'il invoque presque à chaque page, la difficulté enfin de saisir sa doctrine dans toute son ampleur et avec ses nuances à travers la multiplicité des énoncés et la diversité des points de vue successifs expliquent sans doute en partie les attaques violentes dont sa conception de la sainteté sera l'objet. L'aveuglement et la mauvaise foi feront le reste. « L'esprit dont l'auteur des *Futûhât* prétend avoir reçu cet ouvrage est un esprit satanique », déclare Ibn Taymiyya (m. 728/1328) qui, pour mieux convaincre, cite aussi un récit du shaykh Najm al-dîn b. al-Hakîm, lequel assista aux obsèques d'Ibn Arabî en 638/1240 : « Mon arrivée à Damas coïncida avec la mort d'Ibn Arabî. Je vis son cortège funèbre et c'était comme si une pluie de cendres l'avait recouvert. Je compris qu'il ne ressemblait en rien au cortège funèbre des *awliyâ*. » [3] Mais Ibn Taymiyya ne se contente pas de ces notations impressionnistes et

1. *Fut.*, III, p. 457.

2. *Fut.*, II, p. 163. Sur l'inspiration des écrits d'Ibn Arabî voir aussi – entre autres – *Fut.*, I, p. 59; III, p. 334, et le prologue des *Fusûs*, ouvrage qui, dit-il, lui est remis au cours d'une vision à Damas en 627/1229 par le Prophète Muhammad lui-même (*Fus.*, I, p. 47).

3. Ibn Taymiyya, *Majmû' fatâwâ Shaykh al-islâm Ahmad b. Taymiyya*, Riyad, 1340-1382, XI, p. 511 (le récit du shaykh Najm al-dîn figure dans *Majmu'at al-rasâ'il wa l-masâ'il*, éd. Rashîd Rida, IV, p. 77).

consacre à une critique en règle des idées d'Ibn Arabî et de son école relatives aux *awliyâ* un long pamphlet intitulé – on ne peut être plus clair! – *Al-farq bayna awliyâ al-Rahmân wa awliyâ al-Shaytân,* « De la distinction entre les saints de Dieu et les saints de Satan » [1]. Sur ce thème et sur quelques autres (le « panthéisme » supposé d'Ibn Arabî, son interprétation des versets coraniques relatifs au Pharaon de l'histoire de Moïse et de ceux concernant les châtiments infernaux, etc.), la polémique se déchaîne à la fin du XIII[e] siècle, à l'époque même où, à Paris, Étienne Tempier condamne deux cent dix-neuf propositions « hérétiques » des « averroïstes latins » (parmi lesquels Siger de Brabant, que Dante placera au Paradis) [2]. Elle se poursuit encore de nos jours. Osman Yahia a dénombré trente-quatre ouvrages et cent trente-huit *fatwa*-s (*responsae* de juristes) hostiles à Ibn Arabî entre le VII[e] siècle de l'hégire et la fin du IX[e], et cette liste n'est pas exhaustive : elle ignore des auteurs de réputation locale seulement et ne tient pas compte de la littérature en persan [3]. Ces diatribes, qui se répètent de génération en génération et empruntent d'ailleurs généralement l'essentiel de leur argumentation aux « propositions condamnables » méthodiquement recensées par Ibn Taymiyya [4] n'avaient jamais cessé; mais elles ont repris de la

1. IBN TAYMIYYA, *Majmû' fatâwâ,* XI, pp. 156-310.

2. Les accusations portées ici et là présentent d'ailleurs bien des similitudes : interprétation hérétique des données scripturaires et traditionnelles sur les peines de l'enfer, éternité du monde, licence sexuelle (un thème qui revient constamment chez SAKHAWÎ. Cf. *Al-qawl al-munbî,* ms. Berlin 2849, Spr. 790, par exemple ff[os] 17 a, 97 b...). Classique grief anti-soufi formalisé par IBN AL-JAWZÎ dans son *Talbîs Iblîs* (Le Caire, s.d., pp. 351-356), l'accusation d'*ibâha* (antinomianisme) portée contre Ibn Arabî est en contradiction absolue avec ses positions relatives à la Loi divine *(sharî'a),* sur lesquelles nous reviendrons dans le cours de cet ouvrage.

3. O. YAHIA recense d'autre part trente-trois *fatwa*-s favorables au Shaykh al-Akbar. Il faut observer, à propos des *fatwa*-s hostiles, que la source principale d'O. Yahia est le *Qawl al-munbî* de SAKHAWÎ (m. 902/1497). Or, les quelque cinq cents folios de cet ouvrage se ramènent souvent à un catalogue de commérages ou de propos à l'emporte-pièce qu'on peut difficilement assimiler à des *fatwa*-s *stricto sensu*; ce qui, bien sûr, n'ôte rien à la polémique de sa violence et de son ampleur.

4. Sur ce sujet, voir la thèse de 3[e] cycle de Cyrille CHODKIEWICZ, Paris IV, novembre 1984, *Les Premières Polémiques autour d'Ibn Arabî : Ibn Taymiyya,* et, en particulier, sur le thème de la sainteté, les pages 142-221.

vigueur, à la fin du siècle dernier, avec le mouvement des *salafiyya* [1]. Plus récemment, elles ont été relancées avec beaucoup de violence en Égypte où des débats dans la presse, à la radio et jusqu'au Parlement ont abouti à l'interdiction – levée depuis – de l'édition critique des *Futûhât Makkiyya* entreprise par Osman Yahia. Le coup d'envoi de cette campagne fut donné par une lettre ouverte publiée dans le quotidien *Al-Akhbâr* du 14 novembre 1975. L'une des *questiones disputatae* dont s'emparèrent les censeurs d'Ibn Arabî fut, là encore, celle de la nature et des formes de la sainteté [2].

Aux idées, jugées hérétiques, du Shaykh al-Akbar, ses censeurs opposent généralement les données scripturaires et les opinions ou les pratiques des « pieux anciens » : compagnons du Prophète, soufis des premiers temps de l'islam. Avant d'aborder l'exposé de la doctrine d'Ibn Arabî, un retour en arrière s'impose donc et, en tout premier lieu, un retour à la source par excellence qu'est le Coran. Mais il est nécessaire d'évoquer au préalable un épineux problème de terminologie.

Nous traduisons par « saint », conformément à l'usage et faute de mieux, le mot *walî*, au pluriel *awliyâ*, de la racine WLY. Il faut tout de suite signaler, sans anticiper sur les analogies ou les différences qui apparaîtront ultérieurement entre la nature du *walî* et sa fonction dans l'économie de la spiritualité islamique et celles du saint dans d'autres formes religieuses, que, d'un point de vue strictement étymologique, les véritables équivalents des termes français « saint » ou « sainteté » devraient être formés sur la racine QDS, qui exprime l'idée de pureté, d'inviolabilité et fournit donc les correspondances souhaitées avec le grec *hagios* et le latin *sanctus* (hébreu *qâdôsh*); ou encore sur la racine HRM, qui exprime une notion certes distincte en principe (celle de « sacralisation » que traduisent le *hieros* grec et le *sacer* latin)

1. Sur la position des *salafiyya* concernant les saints et le « culte » dont ils sont l'objet dans le soufisme, voir J. Jomier, *Le Commentaire coranique du Manâr,* Paris, 1954, chap. vii.

2. Voir les articles du shaykh Kamal Ahmad Awn (« Dalâlât fî kitâb al-Futûhât ») dans la revue *Liwâ al-islâm,* cinq premiers numéros de 1976 et plus particulièrement le numéro de mai-juin, pp. 32-39, et celui de septembre-octobre, pp. 23-30.

mais qui, dans la pratique, n'est pas toujours discernable de celle de sainteté : en anglais, *the Holy* est « le sacré » mais *the holy man* signifie usuellement « le saint homme ». Or, ni les mots issus de la racine QDS ni ceux issus de la racine HRM ne sont normalement appliqués aux personnages que désigne le mot *walî* à l'exception, pour QDS, de l'emploi – à titre posthume – de l'eulogie traditionnelle *qaddasa Llâhu sirrahu* (« Que Dieu sanctifie son secret! »). Il est intéressant de noter qu'en revanche le vocabulaire arabe chrétien utilise *qiddîs* pour désigner les saints : l'écart des deux lexiques à l'intérieur d'une même langue, s'il s'explique aisément par des considérations historiques, est un signal digne d'attention.

Le sens premier de WLY est celui de proximité, de contiguïté; en dérivent deux familles de signification : « être ami », d'une part, « gouverner, diriger, prendre en charge », d'autre part. Le *walî* c'est donc proprement l'« ami », celui qui est proche mais aussi, comme le souligne par exemple Ibn Manzûr dans le *Lisân al-arab,* le *nâsir,* « celui qui assiste », le *mudabbir,* celui qui régit.

Une parenthèse s'impose ici. Si, pour des raisons de commodité et en se réservant de préciser ultérieurement les analogies et les différences entre les valeurs sémantiques de ces deux termes, on traduit *walî* par « saint », quel est le mot arabe correspondant à « sainteté »? On trouve, employés concurremment, *wilâya* et *walâya.* Pour Henry Corbin, qui établit entre ces deux formes une distinction catégorique, l'emploi – courant dans le soufisme – de *wilâya* (qui, dans son acception usuelle, inclut une notion d'*auctoritas*) est un contresens spirituel où se révèle l'ambiguïté d'une « imamologie qui n'ose pas dire son nom » [1]. Nous reviendrons dans la suite de cette étude sur cette affirmation ou d'autres semblables qui réduisent le *tasawwuf,* particulièrement dans le cas d'Ibn Arabî, à n'être qu'un crypto-shi'isme.

D'un point de vue strictement linguistique, il ne fait pas de doute que le schème *(wazn) fi'âla* sur lequel est construit *wilâya* est normalement utilisé pour exprimer l'exercice d'une *fonction* (*khilâfa* désigne la fonction de calife, *imâra* la fonction d'émir; de même *wilâya,* dans le vocabulaire poli-

1. Cf. *En Islam iranien,* Paris, 1971, I, p. 48, n. 20, et III, pp. 9-10.

tique et administratif, désigne la fonction du *wâlî* [avec un *â* long] – le gouverneur, le préfet... – et, par extension, son domaine de compétence). Le schème *fa'âla* sur lequel est modelé *walâya* exprime, lui, un *état* et paraît donc plus adéquat pour former le terme propre à rendre la nature du *walî* (avec un *a* bref), ce qui le constitue comme tel. Les manuscrits originaux de textes soufis, lorsqu'ils sont vocalisés, faute de quoi *wilâya* et *walâya* sont indiscernables dans l'écriture, traduisent néanmoins une hésitation entre l'un et l'autre. Le langage parlé, et notamment celui qu'on peut entendre dans les *turuq* en pays arabe, marque une nette préférence pour *wilâya*, et il semble bien que cette vocalisation s'appuie sur une longue tradition. Ce choix s'explique probablement, au moins en partie, par un souci d'euphonie qui conduit fréquemment les locuteurs arabes à dissimiler un *a* bref en *i* au voisinage d'un *â* long. Mais il a peut-être d'autres raisons et n'est pas sans relation avec la manière dont le *walî* est perçu dans la communauté musulmane : les pouvoirs dont ce dernier est doté sont plus repérables, et d'une importance immédiate plus évidente pour la *âmma* – le commun des croyants – que les caractéristiques essentielles qui en sont pourtant la source. Quoi qu'il en soit, l'opposition entre *walâya* et *wilâya* ne doit pas être exagérée. Les lexicographes arabes, quant à eux, font état de discussions sur les sens précis à donner à ces deux mots et leurs rapports réciproques; mais après avoir mentionné des avis opposés, ils hésitent manifestement à trancher. Notons au passage que, pour un romain tardif, l'*amicitia*, terme usuel pour définir la relation à un saint patron, exprimait à la fois, comme le remarque Peter Brown, la notion d'« amitié » – au sens fort – et celle de protection et de pouvoir : *walâya* et *wilâya* simultanément [1].

1. Cf. *Lisân al-arab*, Beyrouth, s.d., XV, p. 407; *Tâj al-arûs*, s.l.n.d., X, p. 398 sq.; voir aussi, pour l'époque contemporaine, *Al-mu'jam al-wasît* publié par l'Académie de langue arabe du Caire, 1961, p. 1070. Les orientalistes eux-mêmes sont partagés : Massignon emploie tantôt *wilâya*, tantôt *walâya*; Afîfî (dans sa thèse sur Ibn Arabî) et P. Nwyia (dans *Exégèse coranique et langage mystique*), l'un et l'autre arabophones de naissance, utilisent *wilâya*. Sur l'emploi de *amicitia* dans le vocabulaire chrétien, cf. Peter Brown, *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1985, p. 23.

Il reste que le meilleur argument en faveur de *walâya,* du point de vue qui est ici le nôtre, réside dans le fait que ce vocable, à la différence de *wilâya,* possède des références coraniques, ce qui, pour les maîtres du *tasawwuf,* et certainement en tout cas pour Ibn Arabî, était un motif suffisant de le préférer. On le trouve en effet à deux reprises, une première fois appliqué aux hommes – et en connexion très significative avec *awliyâ,* qui figure dans le même verset (Cor. 8 : 72) – et une seconde fois appliqué à Dieu (Cor. 18 : 44). Nous retiendrons donc cette forme sans juger cependant condamnable l'emploi concurrent de *wilâya.* Cette prudence est d'autant plus nécessaire que, pour compliquer les choses, le recours à l'argument scripturaire n'est pas aussi décisif qu'il y paraît : sur les sept « lectures » traditionnelles du Coran retenues par Ibn Mujâhid, il en est une en effet, celle de Hamza, qui, dans les deux versets que nous venons de mentionner, lit *wilâya* là où les six autres lisent *walâya* [1].

Les occurrences de la racine WLY dans le Coran sont d'ailleurs fort nombreuses puisque, sous diverses formes, elle y est présente deux cent vingt-sept fois. *Walî* et son pluriel *awliyâ* apparaissent avec des significations très diverses : positive, comme dans le verset 10 : 62 où il est fait mention des *awliyâ Allâh,* des « saints de Dieu » qui ne sont exposés « ni à la crainte, ni à l'affliction » *(Lâ khawfun alayhim wa lâ hum yahzanûn) :* formule qui, par un jeu subtil d'écho, révèle que l'instauration de la *walâya* coïncide avec le point de départ du cycle humain puisqu'on la retrouve textuellement (Cor. 2 : 38) dans le discours divin adressé à Adam lorsque, la faute pardonnée (Dieu est « revenu à lui » : *fa-tâba alayhi*), il est envoyé sur terre pour y accomplir son mandat de *khalîfa,* de *locum tenens.* Négative en d'autres versets tel celui (4 : 76) qui mentionne les *awliyâ al-shaytân,* les « saints de Satan », expression qui fournira à Ibn Taymiyya le titre de l'ouvrage cité plus haut et suggère mystérieusement l'idée d'une « sainteté à rebours », d'une hiérarchie symétriquement inverse de celle des « saints de Dieu » et qui a, comme elle, son Pôle [2].

1. *Tafsîr* de Râzi, Téhéran, s.d., XV, p. 210, à propos du verset 8 : 72.
2. Ce « pôle » des « saints de Satan » n'est autre que le *Dajjâl* (l'« impos-

D'autre part, si *walî* peut s'appliquer à l'homme, il est aussi l'un des Noms divins (et l'on verra que, chez Ibn Arabî, cette particularité revêt une importance capitale) : « Allâh est le *walî* de ceux qui croient; Il les fait sortir des ténèbres vers la lumière » (2 : 257). « Allah est le *walî* des croyants » (3 : 68). « Les injustes sont, les uns pour les autres, des *awliyâ*; et Allâh est le *walî* des pieux » (45 : 19). Les exégètes musulmans, sans résister toujours à la tentation de prendre en compte des nuances assez arbitrairement distinguées, se sont efforcés de classer les différentes significations de *walî* dans le Livre sacré. Muqâtil, au VIIIe siècle, en discerne dix [1] qui, en fait, se ramènent à deux : la première, en relation directe avec la notion de proximité qui est, nous l'avons dit, le sens initial de la racine, est, selon les contextes, celle d'« ami », « compagnon », « parent », « allié », « conseiller »; la seconde est celle de « protecteur » ou de « gouverneur ». L'existence de ces deux familles de signification est liée à la nature même du mot *walî*. Ce dernier est en effet construit sur le schème ambivalent *fa'îl* qui, en arabe, peut avoir aussi bien un sens actif (celui qu'exprime plus habituellement la forme *fâ'il*) qu'un sens passif (correspondant à la forme *maf'ûl*) : le *walî* est donc à la fois le proche, l'aimé, celui qui est protégé, assisté, pris en charge, et le protecteur, le « patron » (au sens romain du terme), le gouverneur (= *al-wâlî*, participe actif construit en *fâ'il*). De cette ambivalence des Noms divins en *fa'îl* mentionnés dans le Coran, Ibn Arabî tirera d'ailleurs des conséquences doctrinales majeures en montrant que, par exemple, *al-'alîm* (généralement traduit par « le Savant ») désigne Dieu en tant qu'Il est à la fois *al-'âlim* (Celui qui sait) et *al-ma'lûm* (Celui qui est su) : le seul Connaissant et le seul Connu en toute chose connue [2].

teur »), qui ne s'identifie pas seulement à l'Antéchrist mais représente une fonction dont l'Antéchrist est l'ultime titulaire (cf. SHA'RÂNÎ, *Mukhtasar tadhkirat al-Qurtubî*, Alep, 1395 h., p. 179, qui cite un *hadîth* selon lequel le nombre des *dajjalûn* est « proche de trente »; et SUYÛTÎ, *Jâmi' al-saghîr*, Le Caire, 1954, II, p. 78, qui donne un autre *hadîth* précisant qu'ils seront vingt-sept « dont quatre femmes »).

1. P. NWYA, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, 1970, pp. 114-115.

2. *Fut.*, III, p. 300. Ajoutons qu'un autre mot de la racine WLY fréquemment employé dans le Coran et le *hadîth* présente, pour des raisons différentes,

Toutes les élaborations doctrinales des notions de *walî* ou de *walâya* partent du Coran et y renvoient. Mais la méditation du Livre révélé s'enrichit et se précise par celle du *hadîth,* des paroles du Prophète. Là aussi, la fréquence des dérivés de la racine WLY est considérable [1]. Nous nous bornerons, pour l'instant, à signaler quelques *hadîth*-s parmi ceux qui sont le plus souvent cités dans les ouvrages de *tasawwuf,* en négligeant les légères variantes qu'ils peuvent présenter selon les recensions. Il est à noter qu'il s'agit dans la plupart des cas de *hadîth*-s *qudsî*-s où, par la bouche du Prophète, c'est Dieu lui-même qui s'exprime à la première personne. « Le plus digne d'envie de Mes *awliyâ* auprès de Moi est un croyant dont les possessions sont légères, qui trouve sa joie dans la prière, accomplit parfaitement le service de son Seigneur et Lui obéit en secret. Il est obscur parmi les hommes et nul ne le montre du doigt [2]... » « Sachez qu'Allâh a des serviteurs qui ne sont ni prophètes ni martyrs et que les prophètes et les martyrs envient en raison de leur position et de leur proximité d'Allâh [...] on disposera pour eux au Jour de la Résurrection des chaires de lumière. Leurs visages seront lumière [...]. Ce sont les *awliyâ* d'Allâh [3]. »

Un autre *hadîth* – *man adâ lî waliyyan...* – est inlassablement répété dans d'innombrables textes et joue un rôle majeur dans l'enseignement d'Ibn Arabî sur la *walâya.* Nous n'en donnons ici que la première phrase – « Celui qui est l'ennemi de Mon *wâli,* Je lui déclare la guerre » –, nous réservant de citer ultérieurement le texte complet en l'accompagnant de commentaires du Shaykh al-Akbar [4]. Mentionnons encore deux *hadîth*-s qui constituent des références importantes pour la définition du *walî* : « Parmi Mes serviteurs, Mes *awliyâ*

la même ambivalence que *walî,* ce qui permet également de l'appliquer tantôt à Dieu et tantôt aux hommes : il s'agit de *mawlâ* (qu'on peut traduire approximativement par « patron » ou par « client », au sens romain) qui fait partie des « faux *addâd* », c'est-à-dire des mots qui désignent indifféremment l'un ou l'autre terme d'une relation, comme en français le mot « hôte ».

1. Cf. Wensinck, *Concordances et indices de la Tradition musulmane,* VII, pp. 322-336.

2. Tirmidhî, *zuhd,* 35; Ibn Hanbal, V, pp. 252, 260; Ibn Arabî, *Mishkât al-anwâr, hadîth* n° 3.

3. Tirmidhî, *zuhd,* 53; Ibn Hanbal, V, pp. 229, 239, 341, 342, 343.

4. Bukhârî, *riqâq,* 38; Ibn Mâja, *fitan,* 16; Ibn Arabî, *Mishkât,* n° 91.

sont ceux qui se souviennent de Moi » (ou « qui M'invoquent » : *yadhkurûna bi-dhikrî*) [1]; « J'ai mis en réserve pour Mes *awliyâ* quatre-vingt-dix-neuf Miséricordes... [2] ». Nous rencontrerons, au cours de ce travail, bien d'autres traditions prophétiques et leur déchiffrement par les maîtres du *tasawwuf* se révélera essentiel pour comprendre ce qu'est le *walî.* Mais, disons-le tout de suite, c'est l'*être* même du Prophète qui, en définitive, donnera la clef du secret de ce nom que Dieu et l'homme se partagent.

1. Ibn Hanbal, III, p. 430.
2. Ibn Hanbal, II, p. 514.

II. « CELUI QUI TE VOIT ME VOIT »

Un premier examen rapide a permis d'entrevoir dans les mots *walî* et *walâya* deux groupes de significations complémentaires se rattachant l'un – le plus général – à la notion de « proximité » *(qurb)*, l'autre – dérivé du précédent – à celle de « prise en charge », de « gouvernement ». Ces deux séries de valeurs sémantiques véhiculées par la racine WLY et confirmées par des références scripturaires déterminent, implicitement ou explicitement et sans s'exclure l'une l'autre, toute définition du *walî*, du « saint ». Pour Ibn Taymiyya [1], les *awliyâ* sont purement et simplement les *muqarrabûn*, les « rapprochés », terme coranique désignant la plus haute catégorie des élus, celle qui se tient au-delà de la distinction binaire entre les « Gens de la Droite » et les « Gens de la Gauche » et que le Coran (56 : 10-11) mentionne également sous le nom de *sâbiqûn*, « ceux qui précèdent », les « devanciers ». Jurjânî (qui dans ses *Ta'rîfât* distingue clairement, lui, entre *walâya* et *wilâya* en les faisant correspondre respectivement à l'état du *walî* et à sa fonction cosmique) définit, au XIVe siècle, la *walâya* comme étant la proximité [de Dieu] [2]. Ibn Ajîba, au XVIIIe, donnera pareillement, comme équivalent de *walâya, al-uns*, l'intimité [avec Dieu] [3]. Ibn Arabî insistera parfois, au contraire, sur la notion d'assistance divine *(nusra)* : « Les *awliyâ*, écrit-il, ce sont ceux que Dieu a pris en charge

1. IBN TAYMIYYA, *Majmu'at al-rasâ'il,* I, p. 40.
2. JURJÂNÎ, *Ta'rîfât,* Istanbul, 1327 h., p. 172.
3. J.-L. MICHON, *Le Soufi marocain Ahmad Ibn Ajîba et son mi'râj,* Paris, 1973, p. 204.

en les assistant (*hum al-ladhîna tawallâhum Allah bi-nusratihi*; le verbe *tawallâ* employé ici dérive de la racine WLY) dans leurs combats contre les quatre adversaires : la passion (*al-hawâ*), l'ego (*al-nafs*), le monde (*al-dunyâ*) et le démon (*al-shaytân*) [1]. »

Mais les textes que nous venons de citer sont relativement tardifs. Qu'en est-il au début de l'islam ? Selon une sentence sarcastique rapportée par Hujwîrî [2], le *tasawwuf* – ce mot que, depuis que Tholluck, en 1821, publia son *Ssufismus, sive theosophia Persarum pantheistica*, nous traduisons assez malencontreusement par « soufisme » – « c'est aujourd'hui un nom sans réalité alors que c'était jadis une réalité sans nom ». Si l'éclat spirituel de l'époque où ce jugement abrupt fut porté oblige à ne voir dans la première moitié de cette phrase qu'un paradoxe destiné à stimuler le zèle des novices, la seconde est historiquement fondée : la plus ancienne apparition enregistrée du terme *sûfî* date du milieu du IIe siècle de l'hégire (VIIIe siècle de l'ère chrétienne) où on le trouve appliqué, à Koufa, au fameux Jâbir Ibn Hayyân, disciple de Ja'far Sâdiq. Ainsi en va-t-il de la *walâya* : la chose précède le mot. Toujours selon Hujwîrî, en effet, c'est Hakîm Tirmidhî (IXe siècle) qui aurait introduit ce vocable dans le lexique technique du soufisme où il était jusqu'alors inconnu [3]. Hujwîrî savait évidemment que *walâya, walî, awliyâ,* appartenant au vocabulaire du Coran et du *hadîth*, ne pouvaient pas avoir été ignorés complètement pendant deux siècles. Mais son affirmation n'est pas contredite par les traces d'emplois antérieurs qu'on peut relever. Elle est en effet justifiée par un fait plus important que la simple mise en circulation d'un terme : Tirmidhî est assurément le premier à avoir entrepris l'élucidation doctrinale du concept de *walâya* et cela suffit à expliquer la place que son œuvre occupera dans les écrits d'Ibn Arabî sur le même sujet.

Né au Khorâsân au IIIe siècle de l'hégire, Tirmidhî mourut, très âgé, vers 285/898. Selon son élève Abû Bakr al- Warrâq,

1. *Fut.*, II, p. 53.
2. Hujwîrî, *Kashf al-mahjûb,* trad. R. A. Nicholson, Londres, 1911, p. 44.
3. *Ibid.*, p. 210. Ce passage du *Kashf al-mahjûb* (consacré aux *hakîmiyya*, c'est-à-dire aux disciples de Hakîm Tirmidhî) illustre bien la confusion qui règne sur les sens à attribuer respectivement aux termes *walâya* et *wilâya.*

il avait été le disciple de Khadir (ou Khizr, lorsqu'on transcrit la forme persane de son nom), l'immortel initiateur errant, qui le visitait chaque dimanche [1]. Accusé, en raison semble-t-il de ses positions sur le problème de la *walâya*, d'être un *mutannabî*, c'est-à-dire de prétendre à la dignité prophétique, il fut dénoncé au gouverneur de Balkh et connut de pénibles épreuves. Son œuvre majeure, le *Kitâb khatm al-awliyâ*, le *Livre du Sceau des saints* – probablement rédigé vers 260/873 –, a été longtemps considérée comme perdue et n'était pratiquement connue qu'à travers les citations qu'en donne Ibn Arabî dans ses *Futûhât Makkiyya*. La découverte de deux manuscrits à Istanbul il y a une trentaine d'années (un troisième a été identifié à Londres depuis) a enfin permis à M. Osman Yahia d'en établir une édition critique [2].

Le *Khatm al-awliyâ* ne ressemble en rien à un traité présentant de manière systématique les idées de son auteur sur la *walâya*. C'est ainsi que, dans le découpage en vingt-neuf chapitres opéré par O. Yahia, la notion de « Sceau des saints » apparaît dans le chapitre VIII, est reprise dans le chapitre XIII et étudiée de nouveau dans le chapitre XXV. Dialogue sinueux entre Tirmidhî et l'un de ses disciples, ce texte singulier est avant tout transcription d'une expérience

1. *Ibid.*, p. 141. Voir aussi, p. 142, l'anecdote rapportée par ABÛ BAKR AL-WARRÂQ et où intervient également le personnage de Khadir.

2. *Kitâb khatm al-awliyâ*, Beyrouth, 1965. OSMAN YAHIA a donné de cet ouvrage une traduction (inédite) dans son mémoire pour l'obtention du diplôme de l'École pratique des Hautes Études. On y trouvera (pp. 41-69) une bibliographie recensant les œuvres de TIRMIDHÎ (cf. également *GAL*, I, p. 199, et S I, 355; *GAS*, I, pp. 653-659); les seules publiées à notre connaissance sont, outre le *Khatm al-awliyâ*, le *Kitâb al-riyâda wa adab al-nafs*, éd. Arberry, Le Caire, 1947; le *Bayân al-farq bayna l-sadr wa l-qalb wa l-fû'ad wa l-lubb*, éd. Nicholas Herr, Le Caire, 1958; et *Al-hajj wa asrâruhu*, éd. Husnî Nasr Zaydân, Le Caire, 1969. Sur Tirmidhî lui-même, voir la traduction des principaux passages de son autobiographie spirituelle, *Bad' al-sha'n*, dans l'introduction d'OSMAN YAHIA à sa traduction du *Khatm*; ATTÂR, *Tadhkirat al-awliyâ*, éd. Nicholson, Londres, 1905-1907, II, pp. 91-99; L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1954, pp. 286-294 (notice superficielle et assez malveillante; rédigée, au surplus, alors que Massignon ne disposait pas du texte du *Khatm*); ABD AL-MUHSIN AL-HUSAYNÎ, *Al-ma'rifa inda l-Hakîm al-Tirmidhî*, Le Caire, s.d. (antérieur en tout cas au titre suivant qui le cite); ABD AL-FATTÂH ABDALLÂH BARAKA, *Al-Hakîm al-Tirmidhî wa nazariyyatuhu fî l-walâya*, Le Caire, 1971, 2 vol. (le premier volume est biographique).

spirituelle que voile discrètement l'impersonnalité du ton. Les premières lignes en définissent le propos : « Tu viens d'évoquer le débat que certains ont soulevé à propos de la *walâya*. Tu as posé des questions sur le cas de la *walâya*, sur les demeures des *awliyâ*, sur ce qu'implique l'adhésion à eux. Tu as demandé si le *walî* était ou non conscient de son état car tu as entendu dire que la *walâya* n'était pas connue de ceux qui la possèdent. Enfin tu interroges sur ceux qui croient la posséder alors qu'ils en sont en fait fort loin. Sache, en vérité, que ceux qui discourent sur la *walâya* ne la connaissent point. Ils tentent de l'observer au moyen d'une science extérieure et n'expriment que des opinions individuelles ou s'appuient sur des analogies fallacieuses. Ceux-là ne sont pas favorisés par leur Seigneur. Ils n'ont pas accès aux demeures de la *walâya* et n'ont aucune idée de la manière dont Allâh procède [1]. »

Une distinction fondamentale apparaît dès le début de l'ouvrage. Elle repose sur la notion de *Haqq Allâh* qui signifie proprement le « droit d'Allâh », celui qui résulte de sa suzeraineté absolue sur tous les êtres. Pour Tirmidhî, il est essentiel de ne pas confondre le *walî haqq Allâh* et le *walî Allâh haqqan*. Il y a là, en effet, deux modalités, ou plutôt deux degrés de la vie spirituelle. L'un est fondé sur la pratique du *sidq* – la véridicité ou la sincérité, la *virtus* par excellence – qui implique l'accomplissement intégral des obligations, intérieures ou extérieures, découlant du lien « féodal » entre le vassal et son seigneur. L'autre repose sur l'opération de la grâce *(minna)*. Dans le premier cas, l'être se caractérise par la *ibâda*, l'« observance »; dans le second par la *ubûdiyya*, un mot dérivé de la même racine mais que l'on peut traduire par « servitude » et qui, chez Tirmidhî comme plus tard chez Ibn Arabî, désigne la conscience d'une indigence ontologique radicale. La *ibâda*, qui se situe au plan des actes, n'exclut pas totalement l'illusion de l'autonomie. La *ubûdiyya*, qui se rapporte à l'être, l'oblitère définitivement. Le « droit de Dieu » sur la créature a pour corollaire implicite le droit de la créature sur le Créateur : le *walî haqq Allâh,*

1. Nous reprenons ici, avec de très légères modifications, la traduction d'O. Yahia, *op. cit.*, pp. 100-101 (pp. 114-116 du texte arabe).

dont la sainteté consiste à servir le droit d'Allâh, donne pour recevoir. Le *walî Allâh*, lui, ne sert qu'Allâh et n'a rien à échanger. Mais la servitude absolue qui est la sienne est l'espace vide où se déploie la Plénitude absolue : c'est pourquoi l'une des caractéristiques de la *walâya* authentique, ou plutôt la garantie même de son authenticité, est, dit Tirmidhî, la descente de la *sakîna*, la « Paix » mais aussi, conformément à l'étymologie, la « Présence » de Dieu. Il n'est donc pas étonnant que l'un des signes extérieurs auxquels on reconnaît le véritable *walî* soit celui que mentionne un *hadîth* selon lequel « les saints, parmi vous, sont ceux qu'on ne peut voir sans se souvenir d'Allâh » [1] : le trait essentiel des *awliyâ*, c'est cette transparence qui fait d'eux des lieux théophaniques privilégiés.

Une question se pose, à laquelle était nécessairement confrontée, en islam, toute doctrine de la perfection spirituelle, quelle que fût la terminologie employée pour désigner les formes et les degrés de cette dernière : quel est le rapport entre le *walî*, d'une part, et le *nabî* (prophète) ou le *rasûl* (envoyé) d'autre part ? Nous touchons là à ce point particulier de la doctrine de Tirmidhî qui souleva la colère des *fuqahâ* et lui valut, pendant toute une période de sa vie, des persécutions qu'il évoque dans un court document autobiographique, le *Bad' al-sha'n*. Pour lui, la *nubuwwa* et la *risâla* ont un terme, qui coïncide avec la fin du monde. Lorsque se lèvera le Jour de la Résurrection, l'annonce eschatologique et la promulgation de la Loi divine, qui sont respectivement les missions du *nabî* et du *rasûl* (rappelons que tout *rasûl* est *nabî* mais que l'inverse n'est pas vrai), seront devenues sans objet : avec la consommation des siècles s'achève le temps de la foi et de la loi. La *walâya*, au contraire, subsistera éternellement, ce qui explique que Dieu se soit lui-même qualifié de *walî* alors que ni *nabî* ni *rasûl* ne figurent parmi les Noms divins. Est-ce à dire que les *awliyâ* sont supérieurs aux prophètes et aux envoyés ? Il n'en est rien : tout *rasûl*, tout *nabî* est éminemment et par définition un *walî*. C'est en la personne même des prophètes et des envoyés que la

1. *Ibid.*, p. 166 (p. 361 du texte arabe). Cf. aussi pp. 177-179 (pp. 372-374 du texte arabe). Sur ce *hadîth*, cf. Suyûtî, *Al-fath al-kabîr*, Le Caire, 1351 h., I, p. 214.

walâya est supérieure à la *nubuwwa* ou à la *risâla* : elle est la face cachée et perdurable de leur être, dont le mandat qu'ils exercent ici-bas ne représente que l'aspect extérieur et transitoire. Entre prophétologie et hagiologie, une première relation est ainsi clairement établie, qu'Ibn Arabî explicitera ultérieurement.

Mais qu'en est-il de ce « Sceau des saints » qui donne son titre à l'œuvre de Tirmidhî ? Là encore, il faudra attendre Ibn Arabî pour voir se préciser sa nature et sa fonction. Sur le sens de cette dénomination que personne ne semble avoir utilisée avant lui, Tirmidhî, bien qu'il en parle à plusieurs reprises dans ce livre ou dans d'autres écrits, ne donne que des indications allusives. Il est « la preuve d'Allâh devant les *awliyâ*. À ces derniers, Allâh dira : " Ô assemblée des *awliyâ*, Je vous ai accordé ma *walâya* mais vous ne l'avez pas défendue contre l'immixtion de l'*ego*. Or voici qu'à celui qui est le plus faible et le plus jeune d'entre vous il a été donné de réunir véritablement en lui l'intégralité de la *walâya* sans que son *ego* y ait aucune part. Et cela de toute éternité, en vertu d'une grâce spéciale d'Allâh à l'endroit de ce serviteur, à qui Il conféra le Sceau afin de réjouir le cœur de Muhammad [littéralement : de rafraîchir son œil] et d'écarter Satan... [Au Jour de la Résurrection], Muhammed viendra muni du Sceau [de la Prophétie] et sera un garant pour les créatures contre la terreur du Jugement ; et ce saint viendra, lui aussi muni de son sceau, et sera pour les *awliyâ*, qui auront besoin de lui, le garant de l'authenticité de la *walâya* [1] " ». Dans un autre texte cité par Osman Yahia [2], Tirmidhî donne du *Khatm al-awliyâ* une description lyrique qui mérite d'être rapportée :

> C'est un serviteur dont Allâh a assumé la charge.
> Il est sous l'égide divine : il parle par Allâh, entend par Allâh,
> Écoute, voit, agit et médite par Allâh.
> Allâh l'a rendu célèbre par toute la terre
> Et l'a instauré *imâm* des créatures

1. O. Yahia, *ibid.*, pp. 232-233 (texte arabe p. 422). Nous modifions légèrement la traduction. À la fin du paragraphe 2 du texte arabe, le sens impose de lire *fa-htâju ilayhi l-awliyâ* au lieu de *fa-htâju ilâ l-awliyâ*.
2. *Ibid.*, p. 91 (d'après le *Nawâdir al-usûl*, pp. 157-158).

Il est le détenteur de l'emblème des *awliyâ*
Le garant des habitants de la terre,
Le spectacle des êtres du ciel.
Fleur du paradis, élu d'Allâh, objet de Son regard,
Mine de Ses secrets, fouet de Sa justice,
C'est par lui qu'Allâh vivifie les cœurs,
Par lui qu'Il dirige les créatures dans la Voie,
Par lui qu'Il renforce les droits divins.
Cet être est la clef de la bonne direction,
Le flambeau éclatant de la terre
Le gardien des registres des Saints
Et leur guide.
Lui seul rend à Allâh les louanges qui Lui sont dues [...]
C'est le seigneur des saints
C'est le Sage des Sages...

Si tout cela peut paraître assez énigmatique, il est, dans le *Kitâb khatm al-awliyâ,* un passage encore plus mystérieux : c'est le long questionnaire qui constitue, dans le classement retenu par l'éditeur, le quatrième chapitre du livre. Défis à la prétention de ceux qui « parlent comme les *awliyâ* » sans posséder les qualifications nécessaires, ces cent cinquante-sept questions sont données sans leurs réponses et restent dépourvues de tout commentaire. « Qu'est-ce que la *sakîna* ? » « Que signifie le *hadîth* : Dieu a créé les créatures dans une ténèbre ? Quel était leur état dans cette ténèbre ? » « Que signifie le *hadîth* : Allâh a cent dix-sept qualités ? Quelles sont ces qualités ? » « Quelles paroles Allâh adressera-t-il aux Envoyés au Jour de la Résurrection ? » « Qu'est-ce que les Clefs de la Générosité ? » « Combien y a-t-il de degrés dans la prophétie ? » « Qu'est-ce que la prosternation ? Comment a-t-elle commencé ? » « Quel est le Nom primordial dont procèdent tous les autres Noms ? » « Où est la Porte qui révèle le Nom caché aux créatures ? » Aucune logique évidente ne détermine, dans la plupart des cas, la succession de ces interrogations dont la forme même est souvent si cryptique qu'avant d'envisager d'y répondre on voudrait être sûr d'avoir compris la nature de la question posée. Cette épreuve que le sage de Tirmidh impose à celui qui se veut digne d'accéder au secret de la *walâya*, nul, que l'on sache, ne se risquera à l'affronter pendant trois siècles. Il appartiendra à Ibn Arabî,

d'abord dans un court traité inédit, le *Jawâb mustaqîm amma sa'ala anhu al-Tirmidhî al-Hakîm (La Réponse aux questions de Tirmidhî al-Hakîm),* puis, de façon plus développée, dans le chapitre LXXIII des *Futûhât*, de relever victorieusement ce défi [1]. En ce tournoi spirituel, deux solitaires se font face à travers les âges.

En dépit de ses formulations parfois sibyllines et du désordre apparent de sa composition, le *Kitâb khatm al-awliyâ* élucidait, pour qui savait le lire, quelques aspects essentiels de la *walâya*. Mais cette ébauche initiale d'explicitation doctrinale resta longtemps sans suite. Est-ce parce que ce sujet, où l'on ne peut s'avancer sans paraître mettre en cause les privilèges de la prophétie, exige d'être abordé avec d'extrêmes précautions de langage ?

Le scandale soulevé par les propos de Tirmidhî, ceux qu'entraînèrent peut-être des expressions imprudentes utilisées par ses disciples expliquent sans doute la circonspection de ceux qui traitent après lui de ce thème. Ne parlons pas des théologiens : on pourrait, par exemple, attendre quelques précisions d'un homme comme Baqillânî (x[e] siècle) qui consacre un ouvrage à la différence entre les *mu'jizât* (miracles des prophètes), les *karâmât* (miracles des saints), la sorcellerie et la prestidigitation [2]. Or il se borne à affirmer, contre les mu'tazilites, la possibilité des *karâmât*. Les *awliyâ*, pour lui, ce sont les *sâlihîn*, les pieux, équivalence qui ne remplace pas une définition.

Si l'on se tourne vers les soufis on relève, assurément, des allusions parfois très éclairantes mais une volonté évidente de discrétion sur ce qui constitue la *walâya per se*. Certes, bien des textes où le mot de *walâya* n'est pas prononcé et où il est question du *ârif* (le gnostique), du *sûfî* ou d'autres dénominations semblables contribuent en fait à en préciser la nature; mais on peut légitimement s'étonner de voir traité par prétérition ou seulement brièvement évoqué un terme qui, à la différence des précédents, dispose de références

1. *Fut.*, II, pp. 40-128; O. Yahia, dans son édition du *Khatm*, donne le texte des réponses figurant dans le *Jawâb mustaqîm* et des extraits du texte correspondant des *Futûhât* (pp. 142-326).

2. Baqillânî, *Kitâb bayân al-farq bayna l-mu'jizât wa l-karâmât wa l-hiyâl wa l-sihr*, éd. Richard McCarthy, Beyrouth, 1958, p. 56.

coraniques. Étonnement que renforce une curieuse remarque de Hujwîrî qui, dans son *Kashf al-mahjûb*, déclare : « Certains *shaykh*-s composèrent jadis des ouvrages sur ce sujet mais ils devinrent rares et disparurent rapidement [1]. » Cette indication, peut-être délibérément vague, ne vise-t-elle pas en fait les seuls écrits de Tirmidhî ou de ses disciples, les *Hakîmiyya*, dont Hujwîrî décrit les caractéristiques dans le chapitre d'où cette citation est extraite ? Un chapitre où l'auteur, en fait, se limite à un rappel, illustré par quelques anecdotes, de ce que l'on trouve chez Tirmidhî lui-même (en soulignant que tous les prophètes sont des *awliyâ* mais que tous les *awliyâ* ne sont pas des prophètes), sans discuter toutefois la notion de « Sceau des saints », ce qui n'est sûrement pas un hasard puisque Hujwîrî cite (sous la forme *Khatm al-wilâya*) l'ouvrage qui porte ce titre [2].

Les grands textes du *tasawwuf*, dont les auteurs sont souvent eux-mêmes reconnus comme des *awliyâ*, ne se révèlent pas plus précis [3]. Dans une section de son *Qût al-qulûb* (*La Nourriture des cœurs*), Abû Tâlib al-Makkî (m. 380/990), traitant des « Gens des stations spirituelles parmi les Rapprochés » (*ahl al-maqâmât min al-muqarrabîn*) [4], distingue trois catégories d'*awliyâ* qui sont, en ordre ascendant, les « Gens de la Science d'Allâh (*ahl al-ilm bi-Llâh*), les Gens de l'Amour (*ahl al-hubb*) et les Gens de la Crainte (*ahl al-khawf*) et cite, au sujet des saints, un propos attribué à Jésus qui énumère leurs vertus caractéristiques. Le *Kitâb al-luma'* d'Abû Nasr al-Sarrâj (m. 377/987), un autre grand classique du soufisme, comporte un chapitre [5] qui est une mise en

1. Hujwîrî, *Kashf al-mahjûb*, trad. Nicholson, p. 212. Un peu plus loin (p. 216), Hujwîrî déclare encore : « Tous les Maîtres ont fait des *allusions* à la véritable signification de la *walâya* », ce qui souligne le caractère exceptionnel de l'enseignement beaucoup plus précis de Tirmidhî.

2. *Ibid.*, p. 141.

3. Outre les exemples que nous donnons ici, on pourra se reporter aux citations rassemblées par O. Yahia en appendice à son édition du *Khatm*, p. 449 sq.

4. Abû Tâlib al-Makkî, *Qût al-qulûb*, Le Caire, 1350 h., I, pp. 111-112 (*fasl* 29).

5. Abû Nasr al-Sarrâj, *Kitâb al-luma'*, éd. Abd al-Halîm Mahmûd et Taha Abd al-Bâqî Surûr, Bagdad, 1960, pp. 535-537. (L'édition Nicholson, plus sûre, est moins complète; mais les éditeurs ne donnent, hélas, aucune précision sur les manuscrits qu'ils ont utilisés.)

garde sévère contre ceux qui placent la *walâya* au-dessus de la *nubuwwa.* Faut-il voir là une critique indirecte de Tirmidhî, qui n'est pas nommé, ou de certains *Hakîmiyya* déviants ou, à tout le moins, mal inspirés dans l'expression qu'ils donnaient de la doctrine de leur maître ? Un autre chapitre [1] est consacré aux « miracles des saints » *(karâmât al-awliyâ)* et critique ceux – les mu'tazilites en l'occurrence – qui s'obstinent à les nier. Mais l'on chercherait en vain, là aussi, un exposé approfondi sur la *walâya.*

Parmi les auteurs contemporains de ceux que nous venons de nommer, il en est un dont l'œuvre est également considérée comme une contribution fondamentale à la connaissance du soufisme : il s'agit de Kalâbâdhî (m. 385/995) dont le *Kitâb al-ta'arruf* présente l'avantage d'une construction méthodique qui en fait véritablement un traité. Le chapitre XXVI y a pour sujet, une fois encore et ce n'est pas la dernière, le problème des miracles [2]. De façon prévisible, il défend à la fois la possibilité des *karâmât* et leur légitimité : les miracles des saints sont, pour le prophète dont se réclament ces derniers, une confirmation *(zuhûr al-karâmât ta'yyîd li l-nabî)* et non pas une concurrence – précision qui s'appuie sur une parole d'Abû Bakr al-Warrâq, signalé plus haut comme disciple direct de Tirmidhî, selon lequel « ce n'est pas le miracle qui fait le prophète ». Kalâbâdhî répond ensuite, affirmativement, à la question qui était déjà posée à Tirmidhî par l'élève à qui s'adresse le *Khatm al-awliyâ* : le saint peut-il ou non avoir conscience de sa sainteté ? Il distingue enfin deux types de *walâya* : dans son sens le plus général, cette dernière s'applique à tous les croyants; dans son sens restreint, celui qu'elle a dans le lexique technique du soufisme, elle est un privilège électif. « Celui qui le possède est préservé de tout regard vers son ego *(mahfûzan an al-nazar ilâ nafsihi)* [...] et des afflictions de la condition humaine *(min âfât al-basha-*

1. *Ibid.*, pp. 390-408.

2. KALÂBÂDHÎ, *Kitâb al-ta'arruf li madhhab ahl al-tasawwuf,* éd. Abd al-Halîm Mahmûd et Taha Abd al-Bâqî Surûr, Le Caire, 1960 (démarquage de l'édition Arberry, Le Caire, 1953), pp. 71-79. Il existe à présent de cet ouvrage une excellente traduction française de R. Deladrière parue sous le titre *Traité de soufisme,* Paris, 1981. Le chapitre XXVI correspond aux pages 74-83.

riyya). Sont donc à retenir, dans ce passage, deux points importants mais qui ne sont pas nouveaux : la relation entre *walî* et *nabî* – le saint ayant, par rapport au prophète, un rôle de confirmateur, toute idée d'autonomie à l'égard de la Loi et d'égalité ou de supériorité à l'égard du prophète est écartée – et la caractérisation du saint comme un être qui ne voit plus sa *nafs,* son ego.

Abordons à présent des auteurs un peu plus tardifs. Sulamî est mort en 412/1021. La doxologie liminaire de ses *Tabaqât al-sûfiyya* [1] évoque brièvement les saints comme successeurs des prophètes *(wa atba'a l-anbiyâ bi l-awliyâ)* mais, si les mots *walî, awliyâ, walâya* reviennent souvent dans les propos que rapporte ce recueil hagiographique, les élaborations doctrinales en sont absentes même là où on les attendrait très logiquement. Il est remarquable, en effet, que la notice sur Tirmidhî [2] ne mentionne pas la moindre phrase de lui relative à la *walâya.* Sulamî cite d'ailleurs, à son sujet, un jugement sévère de Ja'far al-Khuldî (m. 348/959) : comme on lui demandait s'il possédait des ouvrages de Tirmidhî, il répondit « qu'il ne le comptait pas parmi les soufis » [3], formule qu'il faut sans doute interpréter comme signifiant qu'il le comptait parmi les philosophes. Les *logia* compilés par Sulamî évoquent bien entendu les questions classiques *(karâmât,* le *walî* sait-il qu'il est un *walî*?), recommandent la fréquentation des *awliyâ* et la visite de leurs tombes, font entrevoir leurs traits distinctifs et, en particulier, le fait que leur statut terrestre est une anticipation de la condition paradisiaque : « Allâh a donné d'avance aux *awliyâ* la jouissance de Son *dhikr* et l'accès à Sa proximité. La vie de leur corps est celle des créatures terrestres et celle de leur esprit celle des créatures célestes », déclare, par exemple, Abû Sa'îd al-Kharrâz (m. 286/899) [4]. Mais la plus belle définition du saint que l'on puisse trouver dans les *Tabaqât,* et celle qui résume le mieux beaucoup de notions que nous retrouverons chez le Shaykh al-Akbar, est sans doute cette formule d'Abû Yazîd al-Bistâmî

1. Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya,* éd. Nûr al-Dîn Sharîba, Le Caire, 1953, p. 1.
2. *Ibid.,* pp. 217, 220.
3. *Ibid.,* p. 434.
4. *Ibid.,* p. 229.

(m. 261/874 ou 234/857) pour qui « le saint d'Allâh n'a pas de signe par lequel il se distingue ni de nom par lequel il puisse se nommer »[1]. Phrase que l'on peut rapprocher d'un autre propos du même Bistâmî, rapporté par Sahlajî[2] : « Je demandai à Abû Yazîd : " Comment vas-tu ce matin ? " Il répondit : " Il n'y a ni matin ni soir. Le matin et le soir n'existent que pour celui à qui l'on peut assigner une qualité ; or je suis sans qualité (*wa anâ lâ sifata lî*). " » Ni matin ni soir : mais la *lux perpetua* du Jour éternel dès à présent levé pour celui qui, n'ayant plus ni nom ni attribut, est désormais au-delà des formes.

Un autre monument de l'hagiographie islamique, la *Hilyat al-awliyâ* (*La Parure des saints*) d'Abû Nu'aym al-Isfahânî (m. 430/1038) nous laisse sur notre faim, en dépit de son titre, mais comporte cependant des éléments intéressants. Ce répertoire en dix volumes qui ne renferme pas moins de six cent quatre-vingt-neuf biographies consacre une notice à Hakîm Tirmidhî[3] : une fois de plus, et cette omission ne peut être qu'intentionnelle, elle ne relate rien des enseignements sur la *walâya* qui étaient pourtant la contribution majeure de ce maître au corpus doctrinal du *tasawwuf*. C'est donc en ordre dispersé, sous forme de sentences allusives ou de traits de comportement parfois contradictoires des personnages décrits, que se compose, peu à peu, un portrait du *walî* et l'ébauche d'une typologie des *awliyâ*. Mais l'essence même de la sainteté échappe à toute définition structurée. De façon significative, l'introduction de l'ouvrage se borne à présenter les caractéristiques extérieures (*al-nu'ût al-zâhira*) du *walî* en consignant une série de *hadîth*-s et de « dits » (*akhbâr*) des anciens[4]. Que peut-on en retenir ? Les saints se souviennent de Dieu (ou L'invoquent : *yadhkurûna Llâha*) et suscitent, par leur seule présence, le désir de se souvenir de Lui. Ils sont préservés de l'erreur dans les périodes de sédition (*fitna*). Ils vivent pauvres et obscurs (« Il se peut, a

1. *Ibid.*, p. 103.
2. A. R. Badawi, *Shatahât al-sûfiyya*, I, *Abû Yazîd al-Bistâmî*, Le Caire, 1949, p. 70.
3. Abû Nu'aym al-Isfahânî, *Hilyat al-awliyâ wa tabaqât al-asfiyâ*, Beyrouth, 1967, X, pp. 233-235.
4. *Ibid.*, I, pp. 5-17.

dit le Prophète, qu'un homme aux cheveux en désordre, qui possède tout juste deux dattes, dont les regards se détournent, s'il adjure Allâh, soit exaucé ») [1]. Le thème de l'occultation du saint est souligné avec insistance. Selon un autre *hadîth* cité par Abû Nu'aym, « les serviteurs qu'Allâh aime le plus sont les pieux, les cachés. Lorsqu'ils s'absentent, ils ne manquent à personne et lorsqu'ils sont là, on les ignore. Ceux-là sont les imâms de la bonne direction et les flambeaux de la Science » [2]. Sont également évoquées la hiérarchie des saints, l'ascèse *(zuhd)* sur laquelle sont cités des propos attribués à Jésus et des conseils que Dieu aurait donnés à Moïse et Aaron avant leur rencontre avec le Pharaon. Un peu plus loin est mentionnée une admirable parole de Dhû l-Nûn al-Misrî selon laquelle « le Coran s'est mêlé à leur chair et à leur sang » [3], qui fait évidemment écho à la réponse d'A'isha, l'épouse du Prophète, qui, interrogée sur la nature *(khuluq)* de ce dernier, répondit : « Sa nature, c'était le Coran. » Un autre *hadîth* figurant dans cette introduction énonce : « Parmi les meilleurs de ma communauté, selon ce que m'a enseigné le Plérôme suprême, il y a, dans les degrés les plus élevés des gens qui rient extérieurement à cause de l'immensité de la Miséricorde de leur Seigneur et qui pleurent en secret par crainte de la rigueur du châtiment de leur Seigneur [4]. » Des traits qu'Abû Nu'aym a voulu privilégier par un choix réfléchi de citations on peut retenir plus particulièrement le fait que la *walâya* ne comporte pas nécessairement de manifestations spectaculaires et que, bien au contraire, le saint – cet « homme sans qualité » selon Bistâmî – échappe souvent aux regards. Mais, paradoxalement, cet effacement (qui n'est pas réductible à la simple pratique d'une vertu d'humilité mais résulte d'une *métamorphose* au sens étymologique du terme) a pour conséquence que, lorsqu'on voit le *walî*, une anamnèse *(dhikr)* s'opère, fût-ce

1. Ce *hadîth,* sous une forme légèrement différente, figure chez Muslim, *birr,* 138, et *janna,* 48.
2. Suyûtî, *Al-fath al-kabîr,* Le Caire, 1351 h., I, p. 47, mentionne ce *hadîth* qui ne figure pas dans les recueils canoniques avec pour seule référence la *Hilyat al-awliyâ* d'Abû Nu'aym.
3. *Hilyat al-awliyâ,* I, p. 14.
4. *Ibid.,* I, p. 16. Ce *hadîth* est absent des recueils canoniques.

seulement de manière fugitive, dans l'être du spectateur. Le propos de Dhû l-Nûn, d'autre part, engage subtilement une méditation dont nous verrons plus tard éclore les fruits sur l'identification du *walî* à la Parole divine elle-même, identification dont le Prophète est à la fois l'exemple et le garant.

La *Risâla* de Qushayrî (m. 465/1072) est un des classiques du soufisme. La *walâya* y a droit à un chapitre particulier [1] mais dans lequel, comme dans les ouvrages précédemment mentionnés, la discrétion prévaut. Après un rappel du verset 10 : 62 qui est, nous l'avons vu, la référence coranique la plus souvent invoquée au sujet des *awliyâ,* Qushayrî cite, comme tous ses devanciers, le *hadîth qudsî « Man adâ lî waliyyan... »* (« Celui qui est l'ennemi de Mon *walî,* Je lui déclare la guerre »...), puis souligne que *walî* est un mot en *fa'îl* et a donc, comme nous l'avons déjà indiqué, un double sens : passif d'une part – et, pour l'auteur de la *Risâla, walî* désigne alors celui dont Dieu prend les affaires en charge; actif d'autre part – et le *walî* est, sous ce rapport, celui qui prend en charge le service de Dieu et l'obéissance envers Lui. La *walâya* suppose en outre qu'une condition soit remplie : de même que le prophète authentique doit être impeccable *(ma'sûm),* le *walî* authentique doit être « préservé » *(mahfûz)* de tout ce qui contrevient à la Loi. Nous retrouvons ensuite la question habituelle : le saint sait-il qu'il est un saint ? Qushayrî évoque les débats que ce problème a suscités et fait état de la réponse positive de son propre maître et beau-père Abû Alî al-Daqqâq. Le chapitre se poursuit par une série de citations à travers lesquelles apparaissent brièvement des thèmes que nous avons précédemment rencontrés : celui de l'occultation du saint, avec un propos d'Abû Yazîd al-Bistâmî sur les *awliyâ* comme « fiancées » *(arâ'is)* de Dieu et qu'Il cache donc aux regards étrangers; celui de la continuité entre *walâya* et *nubuwwa* avec une phrase de Sulamî (qui fut, lui aussi, l'un des maîtres de Qushayrî) affirmant que « les prophètes commencent là où finissent les saints »; celui de la dissolution de l'ego avec une définition du *walî* due à Abû Alî al-Juzjânî. Qushayrî conclut en commentant brièvement le verset coranique qui ouvrait le

1. Qushayrî, *Risâla,* Le Caire, 1957, pp. 117-119.

chapitre. Selon une sentence célèbre légèrement transposée (cette formule s'applique le plus souvent au *sûfî*) : le *walî* est « fils de l'instant » : il n'a donc ni passé ni futur et c'est pourquoi il n'est sujet, comme le dit le Coran, ni à la crainte, ni à la tristesse.

Un autre chapitre de la *Risâla* traite, selon l'usage, des « miracles des saints » *(karâmât al-awliyâ)* sans rien apporter de nouveau. Si, d'autre part, on se tourne vers le commentaire coranique de Qushayrî publié au Caire pour la première fois il y a quelques années, on y trouvera peu d'éléments supplémentaires à l'exception d'une précision sur la distinction entre *ma'sûm* et *mahfûz* : l'impeccabilité du prophète consiste en ce qu'il n'éprouve même pas l'envie de commettre un péché. Le saint, lui, n'est pas à l'abri de la tentation et il peut lui arriver d'y céder mais la grâce divine le préserve de persévérer dans sa faute *(wa lâkin lâ yakûnu lahu isrâr)* [1].

Bien que son père ait été le disciple d'un shaykh de Tirmidh par lequel il se rattachait à la lignée spirituelle de Hakîm Tirmidhî, Abdallâh Ansârî (m. 481/1089) ne semble pas avoir, dans ce qui nous est connu de son œuvre, consacré de développements particuliers à la *walâya* [2]. Il en va de même de Ghazâlî (m. 505/1111) dont l'*Ihyâ* critique, comme il est de règle dans les traités de *tasawwuf*, ceux qui nient les *karâmât al-awliyâ* [3]. Mais qui sont les *awliyâ*? C'est la *walâya* qui peut expliquer les *karâmât* et non l'inverse. La sainteté reste masquée par ses manifestations et ses signes. C'est de cette manière indirecte qu'un Najm al-dîn Kubrâ (m. 617/1270), par exemple, aborde le problème dans ses *Fawâ'ih al-jamâl* [4] : parmi les *alâmât al-walî*, les signes distinctifs du saint, Kubrâ relève ainsi le fait qu'il est *mahfûz* (en soulignant la différence entre cette immunité relative et

1. Qushayrî, *Latâ'if al-ishârât*, éd. Ibrâhîm Basyûnî, préface de Hasan Abbâs Zakî, Le Caire, s.d., 6 volumes. Pour le commentaire du verset 10 : 62, voir III, p. 105. Le commentaire du verset 4 : 76 ne fournit aucune indication sur les *awliyâ al-shaytân*.

2. Sur Ansârî, cf. S. de Laugier de Beaurecueil, *Khwâdja Abdullâh Ansârî, mystique hanbalite*, Beyrouth, 1965.

3. Ghazâlî, *Ihyâ ulûm al-dîn*, Le Caire, s.d., IV, pp. 355-359.

4. Najm al-dîn Kubrâ, *Fawâ'ih al-jamâl wa fawâtih al-jalâl*, éd. Fritz Meier, Wiesbaden, 1957, p. 82 sq. du texte arabe.

la *isma*, l'impeccabilité absolue du prophète), que les demandes qu'il adresse à Dieu sont exaucées, qu'il connaît le Nom Suprême de Dieu et aussi les noms des *jinn*-s et des anges, etc. La *walâya* est, pour lui, la troisième et dernière étape de l'itinéraire spirituel dont la division tripartite est exprimée par une série de ternaires : le « service » (ou l'acte d'adoration : *ibâda*), la « servitude » *(ubûdiyya)* et enfin la « servitude absolue » *(ubûda)* [1]; la « science de la certitude » *(ilm al-yaqîn)*, qui est acquise *(muktasab)*, la « vérité de la certitude » *(haqq al-yaqîn)*, qui est un état permanent, et l'« œil de la certitude » *(ayn al-yaqîn)* qui est extinction *(fanâ)* du connaissant dans le Connu [2]; l'« instabilité » *(talwîn)*, la « stabilité » *(tamkîn)*, le « pouvoir existenciateur » *(takwîn)*, conféré à celui dont la volonté propre s'est entièrement anéantie dans la volonté divine et par la bouche de qui c'est l'ordre divin lui-même qui s'exprime lorsqu'il dit « Sois! » *(kun!)* – allusion au verset 16 : 40 (« La parole que Nous disons à une chose quand Nous voulons qu'elle soit c'est : sois! Et elle est »). « Le voyageur spirituel, déclare Kubrâ, ne sera qualifié par la sainteté que lorsque lui sera accordé ce " sois"! » Cette revendication apparemment exorbitante de la parole créatrice au profit d'une créature, Najm al-dîn Kubrâ n'entreprend pas, comme le fera plus tard Ibn Arabî, de la justifier métaphysiquement mais se borne à lui donner un appui scripturaire, en l'occurrence le verset 76 : 30, qu'il faut traduire alors : « Et vous ne voulez rien qu'Allâh ne le veuille [aussi] [3]. »

1. Ibn Arabî distingue en principe, lui aussi (cf. *Fut.*, II, p. 519), entre *ubûdiyya* et *ubûda* sans toujours tenir compte, dans ses écrits, de cette distinction théorique. Tirmidhî emploie indistinctement l'un ou l'autre.

2. Cette hiérarchie des degrés de la certitude, classique dans le soufisme, fait référence aux versets 5 et 7 de la sourate 102 où apparaissent les expressions *ilm al-yaqîn* et *ayn al-yaqîn*.

3. Les traductions habituelles donnent plutôt : « Et vous ne voulez rien si ce n'est ce que Dieu veut. » Métaphysiquement, ces deux interprétations possibles du verset ne sont pas contradictoires, les « deux volontés » – celle de Dieu, celle de ses créatures – n'étant en fait ni successives, ni distinctes sous quelque rapport que ce soit pour celui qui parvient au degré suprême de la *walâya*. C'est ce qu'exprime Kubrâ en disant qu'alors « Dieu ne veut rien sans que le serviteur le veuille et le serviteur ne veut rien sans que Dieu le veuille » (*ibid.*, p. 86).

S'il ne nous offre pas un exposé discursif sur la *walâya*, Kubrâ nous en dit cependant un peu plus que bien d'autres. Ce que nous connaissons de sa vie spirituelle à travers ses propres textes permet de penser qu'il aurait pu, s'il l'avait désiré, aller beaucoup plus loin. Mais, indépendamment de son expérience personnelle, il était certainement familier en outre avec la problématique de la *walâya* telle que l'avait exposée Tirmidhî : son maître Ammâr Bidlîsî (m. 590/1194), à qui il emprunte d'ailleurs plusieurs de ses formules, se réfère en effet à diverses reprises dans ses écrits à l'auteur du *Khatm al-awliyâ*. Comme Tirmidhî, Bidlîsî souligne l'association entre *walâya* et *sakîna* (la Paix, la Présence divine). Comme lui aussi, il distingue des degrés dans la sainteté : il y a, déclare-t-il, une sainteté limitée *(muqayyada)* et une sainteté absolue *(mutlaqa)*. Le saint qui possède cette dernière n'est plus soumis ni aux appétits naturels, ni aux désirs de l'âme. Il ne connaît ni volonté propre, ni passion. Il agit par Dieu et Dieu par lui [1]. Bidlîsî reprend également à Tirmidhî la notion de Sceau des saints et en paraphrase la définition sans l'approfondir. Du moins atteste-t-il que, fût-ce de manière discrète, l'enseignement du maître de Tirmidh n'avait cessé d'être transmis.

Les grands saints de ce XIIe siècle auxquels appartiennent les personnages que nous venons de citer témoignent, par leurs propos, que la question de la *walâya* se pose à eux et, sans doute, qu'elle leur est posée. Cependant, leurs réponses lapidaires ne nous instruisent guère au premier abord et seule une patiente exégèse de leurs paroles et de leurs actes, dont Ibn Arabî donnera les clefs, permet d'en discerner la cohérence et la profondeur. Une des figures majeures de cette époque, Abd al-Qâdir al-Jîlânî, qui mourut à Bagdad en 561/1165 au moment même où, en Andalousie, à l'occident du monde musulman, naissait Ibn Arabî, se contente de dire (comme le fait, en employant une autre image, celle de l'arbre et de ses branches, Ammâr Bidlîsî) que la *walâya* est l'« ombre de la fonction prophétique » *(zill al-nubuwwa)*

1. Les passages de la *Bahjat al-tâ'ifa* de Bidlîsî auxquels nous nous référons ont été publiés par Osman Yahia en annexe au *Khatm al-awliyâ*, pp. 469-471, d'après un manuscrit de Berlin.

comme la fonction prophétique est l'ombre de la fonction divine [1] : métaphore qui, si elle confirme le lien étroit entre prophétologie et hagiologie, demeure trop vague pour ouvrir une perspective doctrinale satisfaisante. Nous aurons à revenir sur le cas d'Abd al-Qâdir al-Jîlânî mais c'est, pour terminer ce rapide parcours des textes sur la *walâya* qui jalonnent les trois siècles séparant Tirmidhî de l'auteur des *Futûhât*, vers un maître spirituel contemporain de ce dernier que nous nous tournerons à présent : il s'agit de Rûzbehân Baqlî, mort en 606/1209, une dizaine d'années après l'arrivée d'Ibn Arabî en Orient. Henry Corbin a consacré de nombreuses pages à Baqlî [2] dont il a édité *Le Jasmin des Fidèles d'Amour* [3]. Il nous paraît néanmoins utile, au risque de quelques doubles emplois, d'insister sur des passages de son œuvre pour lesquels nous disposons d'ailleurs d'éditions récentes que Corbin n'avait pas à sa disposition; il existe aussi à présent [4] une version légèrement différente et plus complète de l'autobiographie spirituelle de Baqlî, le *Kashf al-asrâr*. Mais nous citerons d'abord un autre ouvrage, le *Mashrab al-arwâh (L'Aiguade des esprits)*, où Baqlî, s'inspirant de la description systématique que propose Ansârî dans son *Livre des cent terrains* puis dans son *Livre des étapes des itinérants*, entreprend l'analyse de mille et une stations *(maqâmat)* réparties en vingt chapitres. On y trouve une section sur la *walâya* [5]. « Le début de la Voie, écrit Rûzbehân Baqlî, c'est la volonté [ou le désir : *irâda*] et elle s'accompagne de combats spirituels; le milieu de la Voie, c'est l'amour *(mahabba)* et il s'accompagne de grâces miraculeuses *(karâmât)*; le terme de la Voie, c'est la gnose *(ma'rifa)*, et elle s'accompagne de contemplations *(mushâhadât)*. Lorsque l'être est fermement installé dans

1. Shattanûfî (m. 713/1314), *Bahjat al-asrâr,* Le Caire, 1330 h., p. 39.

2. Voir en particulier *En Islam iranien,* III, pp. 9-146.

3. H. Corbin et M. Mo'in, *Le Jasmin des Fidèles d'Amour,* Téhéran-Paris, 1958.

4. Dr Nazif Hoca, *Rûzbihân al-Baklî ve kitâb kasf al-asrâr,* Istanbul, 1971. Le texte du *Kashf* est établi à partir d'un manuscrit conservé à Qonya. Notons au passage que la tonalité shi'ite que Corbin veut percevoir chez Baqlî n'est guère conciliable avec la mention d'Abû Bakr qui figure dans le récit d'une vision, p. 104.

5. *Kitâb mashrab al-arwâh,* éd. Nazif Hoça (= Khwâdja), Istanbul, 1973, 377 p. de texte arabe + 8 p. d'introduction en turc, chap. iv, sect. 48, p. 89.

ces degrés, que les statuts du changement (*talwîn*) ne s'exercent plus sur lui et qu'il nage dans les océans de l'unicité et le secret de l'esseulement (*tafrîd*), alors il est un *walî*, un substitut des prophètes et un véridique d'entre les purs. Le mot *walâya* est une désignation synthétique qui englobe toutes les demeures des hommes de réalisation spirituelle [*al-siddîqîn*, littéralement : ceux qui confirment la vérité – parce qu'ils l'ont personnellement éprouvée]... Un connaisseur a dit : la *walâya*, c'est le fait de s'approprier les attributs divins (*al-takhalluq bi khuluq al-haqq*). »

Ce texte abstrait, la relation que nous a laissée Rûzbehân, alors âgé de cinquante-cinq ans, de son expérience intime de la Voie dans le *Kashf al-asrâr* (*Le Dévoilement des secrets*) l'illustre d'une façon trop significative et trop émouvante pour que nous hésitions à en citer ici quelques passages : « J'ai vu Allâh – qu'Il soit béni et exalté ! –, revêtu de la Magnificence et de la Majesté éternelle, alors que je me trouvais sur la terrasse de ma maison. Il me sembla que l'univers entier était transformé en une lumière rayonnante, abondante et immense. Il m'appela du sein de cette lumière et me dit en langue persane : " Ô Rûzbehân, Je t'ai choisi pour la *walâya* et Je t'ai élu pour l'amour (*mahabba*). Tu es Mon *walî* et tu es Mon amant (*muhibb*). Ne crains pas et ne t'attriste pas [allusion au verset 10 : 64 déjà cité] car Je te rendrai parfait et Je t'assisterai en tout ce que tu désires. " Et je vis comme s'il y avait, depuis le Trône jusqu'à la terre [1], un océan pareil aux rayons du soleil. Or ma bouche s'ouvrit sans que je l'eusse voulu et cet océan tout entier y entra au point qu'il n'en resta pas une seule goutte que je n'aie bue [2]. » Les mots *walî* et *walâya* que nous n'avons pas traduits sont manifestement à comprendre ici en privilégiant le sens de « proximité » qui est, nous l'avons dit, la signification première dont la racine WLY est porteuse. Mais la *walâya*, en tant qu'elle s'applique à Dieu, c'est aussi *al-nusra*, l'« assistance » divine dont bénéficie le *walî* et qui est promise à Rûzbehân lors de cette vision.

1. *Al-tharâ*, Corbin – ou le copiste du manuscrit de Mashhad qu'il a utilisé – a lu à tort *al-thurayyâ*, les Pléiades.
2. *Kashf al-asrâr*, p. 103.

Les textes qui suivent, s'ils ne comportent pas de références explicites à la *walâya*, n'en contiennent pas moins des indications qui se révéleront très précieuses pour en comprendre la nature :

« Je vis Dieu sous Ses attributs de Majesté et de Beauté et les anges étaient avec Lui. Je Lui dis : " Ô mon Dieu, comment prendras-Tu mon esprit ? " Il me dit : " Je viendrai à toi du tréfonds de l'Éternité sans commencement et Je saisirai ton esprit de Ma main. Puis Je t'emporterai vers la station du " chez Moi ". Je te ferai boire le breuvage de la proximité et Je te révélerai à jamais Ma Beauté et Ma Majesté, comme tu le désires et sans aucun voile [1]. " »

« Une nuit, je vis un immense océan et cet océan était fait d'un breuvage rouge [2]. Et je vis le Prophète assis, enivré, au milieu des profondeurs de cet océan. Une coupe de ce breuvage était dans sa main et il la but. Lorsqu'il me vit, il prit dans sa paume un peu de cet océan et m'en abreuva. Et me fut ouvert ce qui me fut ouvert ! Je sus alors la supériorité du Prophète sur le reste des créatures, lesquelles meurent assoiffées alors qu'il se tient, enivré, au milieu de l'océan de la Majesté divine [3]. »

« J'ai vu, dans l'univers du non-manifesté, un monde illuminé par une lumière éclatante. Et je vis Dieu – Gloire à Lui ! – revêtu du vêtement de la Majesté, de la Beauté et de la Splendeur. Il me versa à boire de la mer de la Tendresse et m'honora en m'accordant la station de la Proximité. Lorsque je fus immergé dans la clarté de l'éternité, je m'arrêtai à la porte de la Magnificence et je vis tous les prophètes présents – sur eux la Paix ! Je vis Moïse tenant la Thora, Jésus tenant l'Évangile, David tenant les Psaumes et Muhammad tenant le Coran. Moïse me nourrit de la Thora, Jésus de l'Évangile, David des Psaumes et Muhammad du Coran. Puis Adam me fit boire les " plus beaux Noms " [4] et le Nom

1. *Ibid.*, p. 104.

2. La récurrence des images océaniques et de la couleur rouge est un trait caractéristique des visions rapportées dans le *Kashf.*

3. *Kashf al-asrâr*, p. 107.

4. Double allusion coranique : au verset 2 : 31 (« Et Il enseigna à Adam tous les noms ») et au verset 7 : 180 (« Et à Allâh appartiennent les plus beaux Noms »).

Suprême. Alors je connus ce que je connus d'entre les sciences seigneuriales réservées dont Dieu favorise ses prophètes et ses saints [1]. »

Au cours d'une autre vision, Rûzbehân Baqlî aperçoit un lion de couleur jaune – le symbolisme solaire est ici doublement évident – marchant au sommet de la montagne Qâf, l'inaccessible montagne d'émeraude qui marque la limite du monde terrestre. Ce lion a mangé tous les prophètes et leur sang coule encore de sa gueule. Rûzbehân comprend qu'il y a là une allusion subtile *(ishâra)* à la force conquérante de l'unicité divine *(qahr al-tawhîd)* et que c'est Dieu lui-même qui s'épiphanise sous la forme du lion [2].

Un peu plus loin figure un long récit d'un événement spirituel survenu alors que Rûzbehân se trouvait dans son *ribât* (« couvent ») à Chirâz. « Puis, écrit-il, Il me revêtit de Ses Attributs et me fit un avec Son Essence. Alors je me vis comme si j'étais Lui *(thumma ra'aytu nafsî ka-annî huwa)*... Ensuite, je revins de cet état et je descendis du degré de la Seigneurie *(rubûbiyya)* à celui de la servitude *(ubûdiyya)* [3]. » Citons encore cette dernière confidence, en relation avec ce que nous avons dit de la « transparence » du saint et de son rôle de lieu théophanique privilégié : « Une fois, j'étais assis pendant la première moitié de la nuit auprès de mon fils Ahmad qui souffrait d'une fièvre violente; et peu s'en fallait que mon cœur ne fondît d'inquiétude. Voici que, soudain, je vis Dieu sous Son aspect de Beauté. Il témoigna de la Bonté pour mon fils et pour moi. L'extase et l'agitation s'emparèrent de moi [...] Je Lui dis : “ Ô mon Dieu, pourquoi ne me parles-Tu pas comme Tu as parlé à Moïse? ” Il me répondit : “ Ne te suffit-il pas que celui qui t'aime M'aime et que celui qui te voit Me voie? ” [4]. »

1. *Kashf al-asrâr,* p. 107.
2. *Ibid.*, p. 109.
3. *Ibid.*, p. 111.
4. *Ibid.*, p. 117. Cette réponse divine est celle même que réclamait Abû Yazîd Bistâmî lorsqu'il s'adressait à Dieu en disant : « Élève-moi jusqu'à Ton Unité afin que Tes créatures lorsqu'elles me voient Te voient » (*Kitâb al-luma'*, p. 461). Et c'est dans les mêmes termes que Baqlî que le shaykh Ibn Qadîb al-Bân (m. 1040/1630), quatre siècles plus tard, s'entendra pareillement interpellé par Dieu au cours d'une vision pendant laquelle il se verra investi de la « station de la Lieutenance divine » *(maqâm al-khilâfa)* : *Man ra'âka*

Seuls les prophètes, nous l'avons vu, sont totalement à l'abri des tentations (telle est du moins la position sunnite en la matière; les doctrines shi'ites, quant à elles, étendent cette impeccabilité aux imâms). La vie de Rûzbehân Baqlî, si elle nous fait entrevoir la nature des grâces divines accordées au *walî*, nous offre aussi un exemple saisissant des périls de la Voie. Dans un chapitre des *Futûhât Makkiyya* consacré à la « station de la connaissance » *(maqâm al-ma'rifa)*, Ibn Arabî traite des déficiences spirituelles auxquelles les maîtres doivent savoir porter remède chez leurs disciples. Après avoir parlé des « maladies qui affectent les actes » *(amrâd al-af'âl)*, il expose les « maladies qui affectent les états spirituels » *(amrâd al-ahwâl)* et fait référence, sur ce point, à un épisode de la vie du saint de Chirâz survenu pendant son séjour à La Mecque : « On rapporte au sujet du shaykh Rûzbehân qu'il fut éprouvé par l'amour pour une femme, une chanteuse, et fut pris de transports de passion. Or il avait coutume, lorsqu'il éprouvait des extases inspirées par Dieu, de pousser des cris tels qu'il importunait ceux qui accomplissaient les tournées rituelles autour de la Ka'ba à l'époque où il séjournait à La Mecque et déambulait sur la terrasse de la Mosquée Sacrée. Mais son état spirituel était véridique.

« Lorsqu'il fut éprouvé par l'amour de cette chanteuse, personne ne s'en aperçut : la condition qui était la sienne de par Dieu devint la sienne du fait de cette femme. Quand il sut que les gens s'imaginaient que ses extases étaient toujours inspirées par Dieu comme cela avait été le cas à l'origine, il se dépouilla de sa *khirqa* [le " froc " des soufis], la jeta vers eux et raconta son histoire à tout le monde en déclarant : Je ne veux pas mentir au sujet de mon état. Puis il se mit au service de cette chanteuse. Elle fut alors informée de ce qui lui était advenu, des transports qu'il éprouvait pour elle et du fait qu'il était l'un des plus grands parmi les hommes de Dieu. Cette femme eut honte et demanda pardon à Dieu de ses fautes grâce à la *baraka* de la sincérité de Rûzbehân. Elle se mit au service de ce dernier et Dieu fit cesser dans le

ra'ânî wa l-ladhî turîduhu irâdatî (« Celui qui te voit Me voit et ce que tu veux est Ma volonté »). Cf. IBN QADÎB AL-BÂN, *Kitâb al-mawâqif al-ilâhiyya*, édité par A. R. BADAWÎ dans son *Al-insân al-kâmil fî l-islâm*, 2[e] éd., Koweït, 1976, pp. 175-176.

cœur de Rûzbehân l'attachement qu'il ressentait pour elle. Il revint donc vers les soufis et revêtit de nouveau sa *khirqa* [1]. »

L'exemple de Baqlî nous fait déjà saisir des aspects de la *walâya* qui, en apparence au moins, présentent de forts contrastes avec ceux que nous rencontrerons chez d'autres personnages. L'amour fou – et ses égarements éventuels – est une des composantes du *tasawwuf*. Des hommes comme Shîblî ou Hallâj au IXe siècle, comme Jalâl al-dîn Rûmî au XIIIe en seront, parmi beaucoup d'autres, les témoins éminents. Il est marqué par le lyrisme de l'expression verbale – toujours menacée par l'hyperbole ou la fadeur mais qui atteint parfois une déchirante beauté – et par des anomalies quelque peu ostentatoires du comportement. Il serait trop simple, cependant, d'opposer une « voie de la connaissance » et une « voie de l'amour » : la vie spirituelle n'est pas un choix entre lumière et chaleur. L'un et l'autre apparaissent chez tous ceux en qui la tradition islamique a reconnu des *awliyâ*, y compris chez Ibn Arabî dont le *Tarjumân al-ashwâq (L'Interprète des désirs)* fut inspiré par une femme comme le fut *Le Jasmin des Fidèles d'Amour* de Rûzbehân Baqlî [2]. S'il est d'usage, notamment pour ceux qui accomplissent une visite pieuse *(ziyâra)* à leurs tombeaux, de désigner Ibn Arabî comme *Sultân al-ârifîn*, « sultan des gnostiques », et Ibn al-Fârid ou Jalâl al-dîn Rûmî comme *Sultân al-muhibbîn*, « sultan des amoureux », il n'en reste pas moins que tout *walî* est à la fois *ârif*, gnostique, et *muhibb*, amoureux. Rûzbehân Baqlî, dans un texte cité plus haut, assimile la *walâya* à l'« appropriation des caractères divins » – une équivalence qui, si elle n'est pas toujours formulée avec la même clarté, transparaît dans tous les écrits soufis sur la *walâya* et se trouve corroborée par le fait que le mot *walî* est un nom partagé entre Dieu et la créature. Or Dieu est en même temps *al-alîm*, Celui qui sait, et Celui qui aime : *yuhibbuhum*, « Il [=Allâh] les aime », dit le Coran (5 : 54) dans un passage dont la suite

1. *Fut.*, II, p. 315.
2. Sur les conditions de la rédaction du *Tarjumân al-ashwâq* cf. l'édition de Beyrouth, 1961, pp. 8-10, et la traduction de Nicholson, Londres, 1911, pp. 3-5. Sur *le Jasmin des Fidèles d'Amour »* cf. CORBIN, *En Islam iranien*, III, p. 71 sq.

immédiate (5 : 55) énonce précisément que « Dieu est votre *walî* ».

Connaissance et amour sont indissolublement liés. La prédominance de l'une ou de l'autre n'est qu'un des multiples critères qui déterminent une typologie des saints dont nous constaterons ultérieurement la richesse. Dans tous les cas, la Voie comporte des périls qui, si divers qu'ils soient, ne sont rien d'autre que des formes de l'ultime tentation, celle de l'idolâtrie. Idolâtrie de soi-même dans les voies où l'emporte l'aspect de gnose et qui visent donc à la connaissance de l'Un mais qui, si l'on s'arrête en chemin, ne découvrent l'Un que dans l'âme du chercheur. Idolâtrie de l'autre dans les voies d'amour car le *muhibb* peut oublier que l'autre n'est qu'un visage de l'Un. Rûzbehân Baqlî tombe dans ce piège, une fois au moins, peut-être deux car le prélude du *Jasmin* reste ambigu. Amoureux de la Beauté divine, il finit, pour un temps, par en adorer un reflet, ce qui est proprement de l'« infidélité », en arabe *kufr*, terme qui, ainsi que le rappelle souvent Ibn Arabî, signifie étymologiquement le fait de voiler, de cacher quelque chose [1] : en privilégiant une théophanie, il exclut, il cache toutes les autres et occulte le *Theos* dont elle est seulement un des modes infinis de manifestation. D'où le danger, abondamment signalé dans la littérature du *tasawwuf,* de prendre un être, homme ou femme, comme « témoin de contemplation » et la nécessité d'observer des règles de prudence, inlassablement répétées par les maîtres, qui ne relèvent pas d'un moralisme conventionnel mais sont l'expression d'une sagesse. Les transgressions, certes, sont nombreuses et même des êtres exceptionnels ne sont pas à l'abri de la ruse divine *(makr)* qui met à l'épreuve la sincérité du croyant. Mais si les saints peuvent se tromper, ils ne trompent pas : « Celui qui t'aime M'aime et celui qui te voit Me voit », s'entend dire Rûzbehân tandis qu'il veille, avec une très humaine tendresse, son fils secoué par les fièvres.

1. Cf. par exemple *Fut.*, I, p. 415; II, p. 511; III, pp. 27, 92, 406.

III. LA SPHÈRE DE LA *WALÂYA*

Si peu explicites que soient en général les textes auxquels nous avons eu recours jusqu'à présent, on mesure déjà que la *walâya* n'est pas réductible à cette héroïcité des vertus théologales et cardinales qui définit les critères de la sainteté chez les théologiens catholiques. Avec Ibn Arabî, cette notion va se préciser et l'on comprendra mieux par la suite sur quelle autorité se fonde, à ses propres yeux et à ceux de ses disciples, son enseignement en la matière et à quelle nécessité providentielle répond sa divulgation à ce moment précis de l'histoire.

La doctrine de la *walâya,* en tant qu'elle constitue la clef de voûte de tout ce qui, dans l'œuvre du Shaykh al-Akbar, est d'ordre initiatique – par opposition aux aspects proprement métaphysiques qui en représentent l'autre versant –, est présente dans de multiples écrits où le *walî* n'est pas toujours désigné sous ce nom : il apparaît aussi sous ceux de *ârif* (« gnostique »), *muhaqqiq* (« homme de réalisation spirituelle », terme que privilégiera un Ibn Sab'în), *malâmi* (« homme du blâme »), *wârith* (« héritier »), voire tout simplement de *sûfî,* de *abd* (« serviteur ») ou même de *rajul* (« homme », au sens de *vir perfectus*). Nous nous bornerons cependant, au cours d'un premier examen, aux textes qui font explicitement référence à la *walâya* et aux *awliyâ* proprement dits.

Une importance particulière doit être accordée en cette matière, pour des raisons qui apparaîtront plus clairement par la suite, à l'un des derniers ouvrages d'Ibn Arabî, les

Fusûs al-hikam [1], un titre qui a été traduit de bien des manières – *La Sagesse des prophètes, Les Joyaux de la sagesse, Les Sceaux de la sagesse* [2] – mais qui signifie, *stricto sensu, Les Chatons de la sagesse.* Ce livre se compose d'un prologue et de vingt-sept chapitres dont chacun fait référence à un prophète, le premier étant Adam et le dernier Muhammad. L'ordre suivi n'est pas chronologique : le chapitre consacré à Jésus précède celui consacré à Salomon, lequel précède celui consacré à David. Il est à noter, d'autre part, que deux de ces vingt-sept personnages – Seth (en arabe Shîth) et Khâlid b. Sinân, dont il est fait mention dans un *hadîth* – ne sont pas coraniques alors que deux des prophètes dont les noms sont présents dans le Coran (Dhû l-Kifl et Al-Yasa') ne figurent pas dans cette liste. Notons aussi que Luqmân, qui donne son nom à l'un des chapitres des *Fusûs,* est plutôt, dans le Coran, un sage qu'un prophète.

Le chaton d'une bague *(fass,* pluriel *fusûs)* est la partie de celle-ci qui enchâsse la pierre précieuse. On retrouve ce mot

1. En dépit du titre (« Sainthood and Prophecy ») de l'article de Hamed Taher (in *Alif,* n° 5, 1985, Le Caire, pp. 7-38) qui en donne la première édition, la *Risâla* sans titre – correspondant au numéro 625 et peut-être aussi au numéro 632 du R.G. d'Osman Yahia – rédigée par Ibn Arabî en 590 après une visite à Tunis au shaykh Abd al-Azîz al-Mahdawî, n'est pas un traité en règle sur la *walâya* : d'autres sujets y sont abordés et si, sur la *walâya* elle-même, certaines notions fondamentales sont énoncées, en relation avec un propos de Mahdawî qu'Ibn Arabî entreprend d'expliquer aux disciples de ce dernier, d'autres sont passées sous silence. Nous ferons ultérieurement référence à ce texte, au demeurant fort intéressant et dont nous remercions James W. Morris de nous avoir signalé la publication, sous la forme *Risâla fî l-walâya.* En ce qui concerne les *Fusûs al-hikam,* nous renvoyons toujours à l'édition critique de A. A. Afîfî, Beyrouth, 1946, la meilleure à ce jour bien qu'elle ne prenne pas en compte le plus ancien manuscrit existant, copié par Sadr al-dîn Qûnawî et comportant un certificat de lecture daté de 630 h. (Evkaf Musesi, 1933). Les principaux commentaires utilisés par nous sont ceux de Jandî (m. *ca* 700/1300), éd. Ashtiyânî (non critique et assez fautive), Mashhed, 1982; de Abd al-Razzâq Qâshânî (m. 730/1330), Le Caire, 1321 h.; de Dâwûd Qaysarî (m. 751/1350), lithogr., Bombay, 1300 h.; et de Bâlî Effendî (m. 960/1553), Istanbul, 1309 h.

2. Sur les deux traductions (en anglais) les plus récentes des *Fusûs al-hikam,* celle de R. W. Austin, *The Bezels of Wisdom,* Londres, 1980, et celle de Aisha al-Tarjumâna, *The Seals of Wisdom,* Norwich, 1980, cf. notre compte rendu dans *Bulletin critique des Annales islamologiques,* t. XX, pp. 334-337.

Dans sa main il tenait un livre et il me dit : ceci est le livre des *Fusûs al-hikam.* Prends-le et apporte-le aux hommes afin qu'ils en tirent profit.

« Je répondis : j'écoute et j'obéis " à Allâh, à Son Envoyé et à ceux qui, parmi nous, sont détenteurs du commandement ", ainsi qu'il a été prescrit (Cor. 4 : 59).

« J'entrepris donc de réaliser ce souhait. À cette fin, je purifiai mon intention et mon aspiration en vue de faire connaître ce livre tel que me l'avait assigné l'Envoyé d'Allâh sans rien y ajouter ou retrancher. Et je demandai à Allâh qu'en cette tâche et en tous mes états Il me plaçât parmi ceux de ses serviteurs sur lesquels Satan n'a aucun pouvoir; et qu'Il me privilégiât, en tout ce qu'écrivent mes mains, en tout ce qu'articule ma langue, en tout ce qu'enferme mon cœur par une projection de Sa Gloire, une inspiration insufflée dans mon esprit et une assistance qui me protège : cela afin que je sois un interprète et non un auteur, de telle sorte que ceux des hommes de Dieu et des maîtres des cœurs qui liront ce livre aient la certitude qu'il procède de la station de l'inviolable Sainteté, laquelle est hors de portée des désirs trompeurs de l'âme individuelle. J'espère que Dieu, après avoir écouté ma demande, a répondu à mon appel. Je n'énonce rien qui n'ait été projeté vers moi, je n'écris rien que ce qui

au chapitre « Prophétologie et imâmologie » dans *En Islam iranien,* I, pp. 219-284. Une thèse analogue est soutenue, de manière plus historiciste, par le docteur Kâmil Mustafâ Shaybî dans *Al-sila bayna l-tasawwuf wa l-tashayyu',* 2[e] éd., Le Caire, 1969 (sur la *walâya,* cf. pp. 339-379). Il serait naturellement absurde de nier qu'il y ait eu entre shi'isme et soufisme, surtout jusqu'à l'avènement des Safavides, des relations et donc des interactions, au plan du vocabulaire comme à celui des concepts. Mais les influences sont réciproques et celle d'Ibn Arabî sur la doctrine shi'ite de la *walâya* est évidente et son importance est attestée par les auteurs shi'ites eux-mêmes. Le cas de Haydar Amolî, qui exprime avec force, dans son vaste commentaire des *Fusûs,* son admiration pour Ibn Arabî et sa dette envers lui, est particulièrement significatif. Relevons seulement qu'à la page 267 du texte arabe du *Nass al-nusûs,* dans une section consacrée aux *awliyâ,* Amolî justifie la nécessité d'expliquer les notions dont il traite par le besoin de les faire comprendre des sunnites – qui refusent de les admettre (sous entendu : bien qu'ils les connaissent) – et des shi'ites imâmites car « des propos de ce genre n'ont jamais atteint leurs oreilles ou été prononcés par leurs langues ». Ce qui n'empêche pas Corbin de déclarer à plusieurs reprises qu'en acceptant certaines idées d'Ibn Arabî le shi'isme « ne fait que reprendre son bien ».

dans le titre de chaque chapitre suivi de deux déterminants : une « sagesse » *(hikma)*, elle-même particularisée par un adjectif, et une « parole » ou un « verbe » *(kalima)* rattaché à l'un des vingt-sept prophètes. On aura ainsi, par exemple, le « chaton de la sagesse divine dans le Verbe adamique », le « chaton de la sagesse de l'Unité dans le Verbe de Seth », le « chaton de la sagesse du cœur dans le Verbe de Shu'ayb », etc. De cette manière sont distingués une série de types spirituels dont chacun est défini, en quelque sorte, par l'intersection d'un aspect de la Sagesse divine et d'un réceptacle humain qui l'enferme et donc lui impose ses limites propres. Cette structure de l'ouvrage n'est en rien, on le verra, un artifice rhétorique mais se trouve en correspondance symbolique avec la structure même de la *walâya.*

Le prologue des *Fusûs* nous apporte, sur les circonstances de leur rédaction, des précisions qui justifient déjà l'importance que nous accordons à cet ouvrage mais contient en outre des éléments relatifs à la fonction d'Ibn Arabî qui prendront ultérieurement tout leur sens. En voici les passages essentiels :

« Au nom d'Allâh, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux! La louange appartient à Allâh, qui a fait descendre les Sagesses sur les cœurs des Verbes depuis la station de l'Éternité absolue par une voie droite dont l'unité n'est pas affectée par la diversité des croyances et des religions, laquelle résulte de la diversité des communautés humaines. Et qu'Allâh accorde Sa Grâce à Muhammad – celui qui, par la parole la plus juste, répand sur les aspirations spirituelles [des créatures] ce qu'il puise dans les trésors de la Générosité et de la Munificence – et à sa famille; et qu'Il lui donne la Paix.

« J'ai vu l'Envoyé d'Allâh dans une vision de bon augure qui me fut accordée pendant la dernière décade du mois de *muharram* [1] en l'an 627 à Damas – que Dieu la protège!

1. Et non pas « le dixième jour du mois de Moharram », comme l'écrit H. Corbin (introduction française au *Nass al-nusûs* de Haydar Amolî, Téhéran-Paris, 1975, p. 4), manifestement obsédé par le souci de détecter des allusions shi'ites et qui croit voir là une correspondance avec l'anniversaire du martyr de l'imâm Husayn. Pour un exposé de la thèse de Corbin sur la transposition (et la « dénaturation ») des conceptions shi'ites, et en particulier de la doctrine de l'imâmat, dans le soufisme, nous renverrons en particulier

Dans sa main il tenait un livre et il me dit : ceci est le livre des *Fusûs al-hikam.* Prends-le et apporte-le aux hommes afin qu'ils en tirent profit.

« Je répondis : j'écoute et j'obéis " à Allâh, à Son Envoyé et à ceux qui, parmi nous, sont détenteurs du commandement ", ainsi qu'il a été prescrit (Cor. 4 : 59).

« J'entrepris donc de réaliser ce souhait. À cette fin, je purifiai mon intention et mon aspiration en vue de faire connaître ce livre tel que me l'avait assigné l'Envoyé d'Allâh sans rien y ajouter ou retrancher. Et je demandai à Allâh qu'en cette tâche et en tous mes états Il me plaçât parmi ceux de ses serviteurs sur lesquels Satan n'a aucun pouvoir; et qu'Il me privilégiât, en tout ce qu'écrivent mes mains, en tout ce qu'articule ma langue, en tout ce qu'enferme mon cœur par une projection de Sa Gloire, une inspiration insufflée dans mon esprit et une assistance qui me protège : cela afin que je sois un interprète et non un auteur, de telle sorte que ceux des hommes de Dieu et des maîtres des cœurs qui liront ce livre aient la certitude qu'il procède de la station de l'inviolable Sainteté, laquelle est hors de portée des désirs trompeurs de l'âme individuelle. J'espère que Dieu, après avoir écouté ma demande, a répondu à mon appel. Je n'énonce rien qui n'ait été projeté vers moi, je n'écris rien que ce qui

au chapitre « Prophétologie et imâmologie » dans *En Islam iranien,* I, pp. 219-284. Une thèse analogue est soutenue, de manière plus historiciste, par le docteur Kâmil Mustafâ Shaybî dans *Al-sila bayna l-tasawwuf wa l-tashayyu',* 2[e] éd., Le Caire, 1969 (sur la *walâya,* cf. pp. 339-379). Il serait naturellement absurde de nier qu'il y ait eu entre shi'isme et soufisme, surtout jusqu'à l'avènement des Safavides, des relations et donc des interactions, au plan du vocabulaire comme à celui des concepts. Mais les influences sont réciproques et celle d'Ibn Arabî sur la doctrine shi'ite de la *walâya* est évidente et son importance est attestée par les auteurs shi'ites eux-mêmes. Le cas de Haydar Amolî, qui exprime avec force, dans son vaste commentaire des *Fusûs,* son admiration pour Ibn Arabî et sa dette envers lui, est particulièrement significatif. Relevons seulement qu'à la page 267 du texte arabe du *Nass al-nusûs,* dans une section consacrée aux *awliyâ,* Amolî justifie la nécessité d'expliquer les notions dont il traite par le besoin de les faire comprendre des sunnites – qui refusent de les admettre (sous entendu : bien qu'ils les connaissent) – et des shi'ites imâmites car « des propos de ce genre n'ont jamais atteint leurs oreilles ou été prononcés par leurs langues ». Ce qui n'empêche pas Corbin de déclarer à plusieurs reprises qu'en acceptant certaines idées d'Ibn Arabî le shi'isme « ne fait que reprendre son bien ».

m'a été inspiré. Je ne suis ni prophète, ni envoyé, mais simplement héritier; et je laboure pour la vie future [1] ».

Dans le chapitre XIV des *Fusûs,* placé sous le signe d'Uzayr [2] – personnage généralement assimilé par la tradition musulmane à l'Esdras biblique –, Ibn Arabî donne sur la *walâya* quelques indications d'importance majeure.

« Sache, écrit-il, que la *walâya* est la sphère qui englobe toutes les autres et c'est pourquoi elle ne comporte pas de terme dans le temps [...] La prophétie *(nubuwwa)* légiférante et la mission des Envoyés *(risâla),* en revanche, ont, elles, un terme qu'elles ont atteint en la personne de Muhammad puisque après lui il n'y a plus ni prophète – entendez de prophète apportant une Loi révélée ou se soumettant à une Loi révélée antérieure [3] ni envoyé législateur [4]. Cette nouvelle constitue pour les *awliyâ* un coup terrible puisqu'elle implique l'impossibilité de goûter la servitude totale et parfaite. » Ce dernier point, qui peut paraître obscur, Ibn Arabî l'explique de la manière suivante : aucun être ne pouvant plus désormais se qualifier comme *nabî* ou comme *rasûl* – noms qui appartiennent en propre à la créature puisqu'ils ne font pas partie des Noms divins – seul reste disponible le nom *al-walî* qui, lui, est un des Noms de Dieu. Or la conscience de la *ubûdiyya* – de sa servitude, de son néant ontologique – est contradictoire, pour l'homme spirituel, avec ce partage entre Dieu et lui d'un même nom car il implique une participation

1. *Fus.,* I, pp. 47-48. En raison du caractère particulier de « dépôt prophétique » des *Fusûs,* dont il déclare, on l'a vu, n'être que l'interprète et non l'auteur, Ibn Arabî avait, selon Jandî (élève de Qûnawî, qui était lui-même un disciple direct d'Ibn Arabî), interdit que ce livre fût placé sous la même reliure que l'une quelconque de ses œuvres (Jandî, *Sharh al-Fusûs,* p. 5 du texte arabe).

2. *Fus.,* I, p. 134 sq. Uzayr n'est mentionné qu'une seule fois dans le Coran (9 : 30).

3. Cette précision, qui définit la prophétie *stricto sensu,* s'impose en raison de l'extension qu'Ibn Arabî, on va le voir, est amené à donner au terme *nubuwwa.* Le cas des prophètes qui se soumettent à une Loi antérieure est, par exemple, celui des prophètes bibliques postérieurs à Moïse et qui n'apportent pas de législation nouvelle à leur communauté.

4. Le cas de Jésus, qui est l'un des « envoyés » *(rusul)* et qui reviendra sur terre à la fin des temps, est apparemment contradictoire avec cette affirmation. La position d'Ibn Arabî sur ce problème, en tout point conforme d'ailleurs à celle de l'exotérisme islamique, sera traitée dans le chapitre suivant.

à la *rubûbiyya,* à la Seigneurie. Cependant, ajoute-t-il, si la prophétie *stricto sensu* est close, la « prophétie générale » (*nubuwwa âmma*) subsiste. C'est elle que l'on désigne plus habituellement par le mot *walâya* et, bien qu'elle ne s'accompagne pas de l'autorité légiférante caractéristique des prophètes au sens restreint du terme, elle n'en comporte pas moins un certain aspect législatif puisqu'elle implique la possibilité d'interpréter les statuts légaux. C'est pourquoi un *hadîth* affirme que les savants (*al-ulamâ*) – et seuls les *awliyâ* sont véritablement dignes d'être ainsi désignés – « sont les héritiers des prophètes [1] ». Cette notion d'héritage va se révéler capitale.

Ibn Arabî aborde ensuite un thème que nous avions rencontré chez Tirmidhî : « Lorsque tu vois un prophète s'exprimer par des propos qui ne relèvent pas de son autorité légiférante, c'est en tant qu'il est un *walî* et un *ârif* [“ gnostique ”, “ connaisseur ”] et cette station qui est sienne en tant qu'*alîm* [“ savant ”] est plus complète et plus parfaite que celle qu'il occupe en tant qu'envoyé ou prophète législateur. Aussi, lorsque tu entends l'un des hommes de Dieu déclarer – ou qu'on te rapporte l'avoir entendu déclarer – que la *walâya* est supérieure à la *nubuwwa,* sache que ce qu'il entend par là est cela même que nous venons de dire. De même, s'il déclare que le *walî* est supérieur au *nabî* ou au *rasûl,* il sous-entend : en la personne d'un même être. Autrement dit le *rasûl,* en tant qu'il est *walî* est plus parfait qu'en tant qu'il est *rasûl* et *nabî.* Cela ne signifie donc pas que le *walî* qui suit un prophète est supérieur à ce dernier car le suivant ne rattrape jamais celui qu'il suit sous le rapport où il est son suivant. S'il en était autrement, il ne serait pas un suivant. Comprends donc! C'est dans la *walâya* et la science que se trouve la source du *rasûl* et du *nabî* [2]. »

1. Bukhârî, *ilm,* 10; Dârimî, *muqaddima,* 32, etc.

2. Ce dernier passage fait l'objet d'une violente attaque d'Ibn Taymiyya (*Majmu'at al-rasâ'il,* IV, p. 58 sq.). Les précisions que donne Ibn Arabî sur ce qu'il faut entendre par la supériorité du *walî* sur le *nabî* ou le *rasûl* (« en la personne d'un même être ») rendent inexplicable la remarque formulée par A. D' Souza (*Ibn Arabî, I believe, leaves the question open...*) dans son article « Jesus in Ibn Arab'îs Fusûs », *Islamochristiana,* n° 8, 1982, pp. 185-200. La supériorité du *nabî* sur le simple *walî* est affirmée à maintes reprises dans l'œuvre du Shaykh al-Akbar. Cf. par ex. son *Kitâb al-Abâdila,* éd. Abd al-Qâdir Atâ, Le Caire, 1969, p. 82.

De premières conclusions, difficiles à concilier semble-t-il, se dégagent à la lecture de ce passage des *Fusûs.* D'une part, la *walâya* englobe la *nubuwwa* et la *risâla* qui procèdent d'elle et auxquelles elle est donc supérieure en la personne de celui qui conjoint ces trois qualifications. D'autre part, nous avons vu apparaître l'idée d'« héritage » qui implique la dévolution aux *awliyâ* de quelque chose dont les prophètes détiennent originellement la propriété : la *walâya* est donc, d'une certaine façon, dépendante de la *nubuwwa* et représente, en somme, un mode de participation à cette dernière. C'est ce que soulignent d'autres textes, extraits, ceux-ci, des *Futûhât* : « Si tu es un *walî,* tu es donc l'héritier d'un prophète et rien ne parvient à toi [litt. à ton composé, à ta constitution, *ilâ tarkîbika*] si ce n'est en proportion de ta part de cet héritage [1]. » « Nul ne reçoit la plénitude de l'héritage d'un prophète : s'il en était ainsi, cela signifierait que cet être est lui-même un envoyé ou un prophète législateur au même titre que celui dont il est l'héritier [2]. » Une notion convergente est exprimée dans le *Kitâb al-tajal-liyyât (Livre des Théophanies)* [3] et dans la *Risâlat al-anwâr (Épître des Lumières)* : « Sache que la prophétie et la sainteté ont en commun trois choses : une science qui ne provient pas d'une étude en vue de l'acquérir ; la faculté d'agir par la seule énergie spirituelle *(himma)* dans des cas où, normalement, on ne peut agir que par le corps, voire même dans les cas où le corps est impuissant à agir ; et enfin la vision sensible du monde imaginal *(âlam al-khayâl).* Elles se distinguent en revanche en ce qui concerne le discours divin, car l'adresse divine au saint est différente de celle faite au prophète et l'on ne doit pas s'imaginer que les ascensions spirituelles *(ma'ârij,* pl. de *mi'râj)* des saints sont identiques à celles des prophètes. Il n'en est rien [...]. Les ascensions des prophètes s'opèrent par la Lumière principielle *al-nûr al-aslî* tandis que celles des saints s'opèrent en vertu de ce qui rejaillit de cette lumière principielle [4]. »

1. *Fut.,* IV, p. 398.
2. *Fut.,* II, p. 80 (Q. n° 58 du questionnaire de Tirmidhî).
3. *Kitâb al-tajalliyyât,* éd. Osman Yahia, *in* revue *Al-mashriq,* 1966-1967 (cf. n° I, 1967, pp. 53-54).
4. *Risâlat al-anwâr,* Hayderâbâd, 1948, p. 15. La distinction entre le *nabî*

Au risque de déconcerter quelque peu le lecteur, il s'impose, avant de tenter la synthèse d'éléments dont la cohérence n'est pas immédiatement évidente, de poursuivre le repérage, dans l'œuvre du Shaykh al-Akbar, d'autres textes relatifs au *walî* et à la *walâya*. Nous avons fait mention précédemment du célèbre questionnaire de Tirmidhî. Ibn Arabî y répond dans le long chapitre LXXIII des *Futûhât*. La première question est ainsi posée : « Quel est le nombre des demeures (*manâzil*) des saints ? » Ces demeures, écrit Ibn Arabî, sont de deux sortes : sensibles (*hissiyya*) et spirituelles (*ma'nawiyya*). Le nombre des premières – qui se subdivisent à leur tour en sous-catégories – est « supérieur à cent dix ». Le nombre des secondes est de deux cent quarante-huit mille, qui appartiennent en propre à cette communauté et que nul n'a atteintes avant elle. Ces « demeures spirituelles » se rattachent à quatre types de sciences : la science « de chez Moi » (*ilm ladunnî*, allusion au verset 18 : 65 où cette science, qui est donc en relation avec le Je divin, est attribuée à Khadir), la science de la Lumière (*ilm al-nûr*), la science de l'union et de la séparation (*ilm al jam' wa l-tafriqa*) et la science de l'Écriture divine (*ilm al-kitâba al-ilâhiyya*). Ibn Arabî poursuit en précisant que le nombre des saints est, selon lui, de cinq cent quatre-vingt-neuf; mais, ajoute-t-il, il s'agit là des *awliyâ* appartenant aux catégories décrites au début du même chapitre LXXIII et qui correspondent à des fonctions initiatiques dont les titulaires sont en nombre fixe à tout moment : à chaque époque il y a, nous le verrons, un « Pôle » (*qutb*), quatre « Piliers » (*awtâd*), etc. [1]. Mais, indique-t-il d'autre

et le *walî* est constamment soulignée par Ibn Arabî pour dissiper les confusions que pourraient engendrer certaines de ses propres formulations ou celles auxquelles d'autres soufis ont eu recours. La *R. fîl-walâya* mentionnée dans la note 1, page 66 en est un exemple typique : son propos initial est d'éclaircir une phrase d'ABD AL-AZÎZ MAHDAWÎ (mort en 621/1224; c'est à l'intention de ce personnage qu'IBN ARABÎ entreprend d'écrire les *Futûhât* – cf. I, pp. 6-9 – et c'est pour lui aussi qu'il rédige le *Rûh al-quds* – cf. éd. Damas, 1964, p. 3; dans la *Risâla*, pp. 29-32, il s'étend sur ses mérites et annonce qu'il lui consacrera un ouvrage – jamais écrit semble-t-il), lequel avait déclaré à ses disciples perplexes : « Les savants (= *awliyâ*) de cette communauté sont les prophètes des autres communautés » (*R. fî l-walâya*, p. 21 sq.).

1. *Fut.*, II, pp. 40-41.

part [1], le nombre *total* des saints, toutes catégories confondues, *est en permanence au moins égal à celui des prophètes* qui se sont succédé au cours du cycle humain soit – conformément aux données traditionnelles islamiques – cent vingt-quatre mille. S'il est supérieur à ce chiffre, c'est que l'héritage de tel ou tel de ces prophètes a été fractionné entre plusieurs *awliyâ.*

Répondant à la dix-neuvième question de Tirmidhî (« Comment se situe la station des prophètes par rapport à celle des saints ? »), Ibn Arabî déclare qu'elle en est la particularisation et que, pour être plus précis, il faudrait d'abord savoir de quelle prophétie on parle : s'agit-il de la prophétie légiférante (c'est le cas auquel s'applique proprement la réponse qui vient d'être donnée) ou de la prophétie en un sens indéterminé *(nubuwwa mutlaqa)* ? Cette dernière, en effet, représente le degré suprême de la sainteté, celui des *afrâd,* les « isolés », parmi lesquels figure le Pôle, autorité suprême de la hiérarchie initiatique [2].

La soixante-huitième question concerne les prophètes mais la réponse nous apporte des éléments relatifs aux saints. « Quel est le lot des prophètes, demande Tirmidhî, en ce qui concerne le regard vers Lui ? » « Je ne le sais – car je ne suis pas prophète et, ce que les prophètes éprouvent, eux seuls le savent – si du moins par " prophète " il [= Tirmidhî] entend ceux à qui Allâh a accordé une autorité légiférante, générale ou restreinte. Si, en revanche, il a en vue les " prophètes d'entre les saints " [autrement dit : ceux dont il est fait mention dans le texte précédent], leur part est proportionnelle au nombre des formes de croyances *(wujûh al-i'tiqâ dât)* qu'ils possèdent au sujet d'Allâh. Celui qui les possède toutes, son lot est l'addition des lots correspondant à chacune de ces croyances. Il est dans la félicité la plus totale. Il jouit de ce dont jouissent toutes les espèces de croyants – et il n'y a pas de jouissance supérieure à celle-là! Celui qui n'en possède qu'une partie, sa jouissance est proportionnelle

1. *Fut.,* III, p. 208.

2. *Fut.,* II, p. 53. L'expression *nubuwwa mutlaqa* que nous voyons apparaître ici est précisément l'une de ces formulations dont l'ambiguïté rend indispensables les précisions mentionnées dans la note 4, page 71, quant au statut respectif du *nabî* et du *walî.*

à ce qu'il possède. Celui qui n'en possède qu'une ne jouit que du lot propre à cette forme de croyance, sans plus [1]. » On retrouve dans ces lignes un des thèmes fondamentaux de la doctrine akbarienne : chaque croyance au sujet de Dieu est une représentation limitée – et donc inadéquate en tant qu'elle exclut d'autres « faces » de l'infinitude divine – mais n'en contient pas moins un aspect de la Vérité totale car elle est nécessairement fondée sur une théophanie. « Le gnostique parfait Le connaît en toute forme en laquelle Il s'épiphanise et en laquelle Il " descend ". Celui qui n'est pas un gnostique parfait ne Le connaît que [lorsqu'Il se manifeste] dans la forme de sa croyance et Le méconnaît lorsqu'Il s'épiphanise à lui sous une autre forme [2]. » Le « regard vers Lui », c'est-à-dire l'étendue de la vision de Dieu à laquelle l'homme peut aspirer étant déterminée par la représentation préalable qu'il s'en faisait, la plus parfaite, celle des « prophètes d'entre les saints », ou des *afrâd,* appartient aux êtres qui « possèdent toutes les croyances ». Il ne s'agit pas ici, bien entendu, d'une simple addition des représentations mentales correspondant à ces croyances mais d'une réalisation effective des modalités de connaissance et d'adoration spécifiques de chacune d'elles.

Une série de dix chapitres des *Futûhât* présente un intérêt particulier pour cette étude [3]. Ibn Arabî y passe successivement en revue, d'abord en termes généraux puis sous le rapport de leur relation avec la condition humaine d'une part, avec la condition angélique d'autre part, les « stations » *(maqâmât)* de la sainteté, de la prophétie et de la mission des Envoyés *(risâla)* sans manquer de rappeler que nous avons là affaire en quelque sorte à trois sphères concentriques et que la première, celle de la *walâya,* englobe toutes les autres : tout *rasûl* est *nabî* et tout *nabî* est *walî* [4]. Il conclut cet examen

1. *Fut.,* II, p. 85.
2. *Fut.,* III, p. 132. Sur ce thème récurrent de l'enseignement d'Ibn Arabî, voir entre autres textes caractéristiques *Fut.,* II, pp. 219-220; III, pp. 162, 309; IV, pp. 142, 165, 211-212, 393; *Fus.,* I, pp. 113, 122-124. H. Corbin traite ce sujet – en des termes sur lesquels nous aurions quelques réserves à formuler – dans *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî,* pp. 145-148.
3. Ce sont les chapitres CLII à CLXI inclus (*Fut.,* II, pp. 246-262).
4. *Fut.,* II, p. 256.

par un chapitre, riche en données autobiographiques, où il traite de la « station de la proximité » *(maqâm al-qurba)* qui représente la plénitude de la sainteté, conformément à ce qu'implique l'étymologie du mot même qui la désigne en arabe.

C'est cependant sur une signification de *walâya* connexe mais distincte de celle-ci que le Shaykh al-Akbar met l'accent dans le premier de ces chapitres. La *walâya,* dit-il, c'est le *nasr* – l'aide, l'assistance. Cette aide peut être envisagée en mode actif – celle que l'on donne – ou passif – celle que l'on reçoit. C'est du seul mode actif qu'il est traité ici et, plus précisément, de la *walâya* en tant qu'attribut divin. Dans le verset 2 : 257 déjà cité, « Dieu est le *walî* de ceux qui croient », Ibn Arabî souligne qu'il est fait mention de « ceux qui croient » en général et non pas des seuls « croyants monothéistes » *(muwahhidûn).* Il en résulte pour lui que la *walâya* d'Allâh s'étend au *mushrik,* au polythéiste : la foi de ce dernier, quelle que soit sa visée immédiate – pierre, idole, étoile –, n'a en effet d'autre objet que Dieu. « Tout ce qui est dans l'univers, infidèle ou croyant, glorifie Dieu [1]. » C'est cette assistance divine au *mushrik* qui explique que celui-ci puisse remporter la victoire sur le « croyant » au sens habituel *(al-mu'min al-muwahhid)* qui néglige les devoirs de sa foi. Cette interprétation, dit-il, est formulée « selon le langage de l'élite spirituelle » : selon le langage du commun des croyants, une victoire des infidèles sur les croyants, lorsqu'elle se produit, est perçue uniquement comme un châtiment des croyants et non comme résultat d'un appui positif donné aux infidèles. Seuls les gnostiques savent que « la *walâya* d'Allâh est universelle et s'étend à toutes Ses créatures en tant qu'elles sont Ses serviteurs », qu'elles le veuillent ou non. Lors du Pacte primordial, lorsque Dieu fit sortir les êtres des reins d'Adam (Cor. 7 : 172), la question qu'Il leur posa fut : « Ne suis-je pas votre Seigneur ? » Il les invita donc à témoigner

1. Cette notion, dont il n'est pas besoin de souligner l'étroit rapport avec celle du « dieu créé dans les croyances » évoquée plus haut, est souvent traitée par Ibn Arabî en relation avec l'interprétation qu'il donne du verset 17 : 23 (« Et ton Seigneur a décrété que vous n'adoreriez que Lui »), comme par exemple dans *Fut.,* I, p. 405. Sur les critiques qu'adresse Ibn Taymiyya à cette exégèse, voir *Majmu'at al-rasâ'il,* éd. Rashîd Ridâ, I, p. 173.

de Sa suzeraineté *(rubûbiyya)*, non de Son unicité. L'engagement qu'ils prirent alors envers Lui en répondant « certes » *(balâ)*, le polythéiste l'observe comme le croyant : il ajoute des seigneurs à son Seigneur mais Le reconnaît toujours comme Seigneur. La *walayâ* d'Allâh est promise à tout croyant : or « il n'y a ici-bas que des croyants et l'infidélité n'est qu'un accident » qui voile la foi inscrite dans l'essence de toute créature. Cet accident résulte de l'établissement des Lois révélées qui, en vertu d'une Sagesse providentielle, déterminent pour les communautés humaines, à tel ou tel moment de leur histoire, des modes particuliers de représentation de Dieu et donc d'adoration. Si grave de conséquences que puisse être la désobéissance à ces Lois, elle n'altère pas le lien originel et imprescriptible que le Pacte institue [1].

Dans le chapitre suivant, le Shaykh al-Akbar, après avoir traité de la *walâya* comme attribut divin, la considère en tant qu'elle est un attribut humain. Il distingue clairement la *walâya âmma*, la *walâya* au sens le plus large, qui consiste dans le fait pour les créatures de s'entraider, chacune – *volens nolens* – occupant sa place et tenant son rôle dans la hiérarchie des êtres, et la *walâya khâssa*, la *walâya* au sens restreint : cette dernière consiste dans la capacité qu'ont les saints d'accueillir, selon les circonstances, l'autorité et le pouvoir de tel Nom divin ou de tel autre et de réverbérer tantôt la Justice et tantôt la Miséricorde, tantôt la Majesté et tantôt la Beauté conformément à ce que requiert l'état des choses à un moment donné. Parmi ces saints, il convient d'autre part d'établir une autre distinction : celle qui sépare les *ashâb al-ahwâl*, les êtres qui sont gouvernés par leurs états spirituels, des *ashâb al-maqâmât* qui conquièrent les « stations » en restant maîtres de leurs états et qui sont « les plus virils des hommes de la Voie ». Les premiers sont relativement imparfaits mais leur *walâya* est visible pour le commun des hommes. La *walâya* des seconds est, d'une certaine manière, plus évidente encore mais son éclat même la dérobe aux regards : « Ils se manifestent dotés des attributs divins *(bi-sifât al-haqq)* et, en raison de cela, sont ignorés. » Nous avons déjà entr'a-

1. Toutes ces remarques sont extraites du chapitre CLII (*Fut.*, II, pp. 246-248).

perçu et nous retrouverons ultérieurement cette notion de l'occultation de la parfaite sainteté [1].

Si les passages des *Futûhât* que nous venons d'analyser envisagent la *walâya* sous son aspect de « prise en charge », d'« assistance » (et traitent donc plutôt de la fonction de *walî* que de ce qui le constitue comme tel), c'est en tant qu'elle est proximité de Dieu qu'Ibn Arabî la considère dans le chapitre qui clôt la série dont nous avons parlé.

Pour Ghazâli, le plus haut degré accessible aux hommes depuis qu'avec l'avènement de Muhammad celui de la prophétie est définitivement fermé est le degré de la *siddîqiyya,* mot formé sur le surnom du calife Abû Bakr al-Siddîq, « le véridique » [2]. Dans ce texte et dans plusieurs autres [3], Ibn Arabî, contredisant l'auteur de l'*Ihyâ,* précise qu'il existe une station spirituelle supérieure à la *siddîqiyya* et qui se trouve donc en position intermédiaire entre elle et la « station prophétique » : c'est la « station de la proximité » *(maqâm al-qurba),* qui représente le point ultime de la hiérarchie des saints, celui qu'il désigne aussi comme la station de la prophétie non légiférante ou de la « prophétie des saints ». Seuls y ont accès les *afrâd,* autre nom des *muqarrabûn* (« rapprochés »), terme dont nous avons déjà indiqué l'origine coranique. Le Pôle *(qutb)* – l'être unique qui est, en ce monde, le « lieu du regard d'Allâh » [4] et qui exerce donc le « mandat du ciel » sur l'univers entier – est l'un d'eux. Mais sa supériorité sous le rapport de la fonction n'entraîne pas une supériorité sous le rapport du degré spirituel. *Primus inter pares,* il n'a pas autorité sur les *afrâd.* Nous reviendrons sur la signification métaphysique de cette « proximité » comme aussi sur les données proprement akbariennes qui, au sujet du Pôle et de la hiérarchie initiatique, viennent préciser et

1. *Fut.,* II, p. 249.

2. *Ihyâ ulûm al-dîn,* III, p. 99; IV, p. 159, etc.

3. Sur le *maqâm al-qurba,* sujet du chapitre CLXI des *Futûhât* (II, pp. 260-262) auquel nous nous référons ici, d'autres indications figurent dans *Fut.,* II, pp. 19, 24-25, 41; III, p. 103; et dans le *Kitâb al-qurba,* Hayderâbâd, 1948, qui évoque plus discrètement l'accès d'Ibn Arabî à cette station spirituelle et où se trouvent en outre mentionnées de manière succincte certaines des données générales sur la *walâya* et son rapport avec la *nubuwwa* et la *risâla.*

4. *Ist.,* définition n° 19.

compléter celles qui sont généralement répandues dans le *tasawwuf.* Mais il nous faut signaler ici qu'Ibn Arabî relate dans ce chapitre sa propre entrée dans le *maqâm al-qurba.* Elle survint alors qu'il se trouvait au Maroc, pendant le mois de *muharram* de l'année 597 (octobre-novembre 1200), c'est-à-dire l'année même où, au cours d'une vision du Trône divin qu'il reçoit à Marrakech, va lui être révélé le nom du compagnon – qu'il rencontrera un peu plus tard à Fès – avec lequel, en 598, il partira définitivement pour l'Orient [1]. « J'errai dans cette station, écrit-il, sans y rencontrer personne et la solitude m'oppressa. » C'est alors que lui apparut Abd al-Rahmân al-Sulamî, l'auteur des *Tabaqât al-sûfiyya,* mort près de deux cents ans plus tôt, venu, par un effet de la grâce divine, pour soulager par sa présence ce sentiment de solitude écrasante et enseigner à Ibn Arabî le nom et la nature de ce *maqâm.*

Entre prophétie et sainteté il y a donc contiguïté. Mais il y a aussi une autre relation, celle qui fait des saints les héritiers des prophètes. Cette notion d'héritage, sans être clairement développée, est antérieure à Ibn Arabî. Sahl al-Tustarî déclare par exemple : « Il n'est aucun prophète qui n'ait son pareil en cette communauté, c'est-à-dire qui n'ait un *walî* participant de son charisme [2]. » Nous avons cité plus haut une phrase du Shaykh al-Akbar selon laquelle « si tu es un *walî,* tu es donc l'héritier d'un prophète ». La suite de ce passage précise : « Et si tu as hérité une science de Moïse ou de Jésus, ou de tout autre prophète survenu entre eux, tu n'as en vérité hérité que d'une science muhammadienne [3]. » Mais si, d'une certaine façon, tous les saints sont des « héritiers muhammadiens », il existe une différence capitale entre ceux qui ont reçu la plénitude de cet héritage et les autres. Avant d'analyser la manière dont Ibn Arabî la définit, il convient d'examiner de façon plus approfondie le fondement doctrinal du rôle ainsi dévolu au prophète Muhammad.

1. *Fut.,* II, p. 436. Ce compagnon, Muhammad al-Hassâr, devait mourir en Égypte peu après leur arrivée.
2. Cité par Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam,* Berlin-New York, 1980, p. 65.
3. *Fut.,* IV, p. 398.

IV. LA RÉALITÉ MUHAMMADIENNE

Hériter de l'un quelconque d'entre les prophètes, c'est toujours, pour un saint, hériter de Muhammad. En effet « les prophètes ont été ses substituts dans le monde de la création alors qu'il [= Muhammad] était un pur esprit, conscient de cela, antérieurement à l'apparition de son corps de chair. Lorsqu'on lui demanda : " Quand fus-tu prophète ? ", il répondit : " J'étais prophète alors qu'Adam était entre l'eau et la boue ", ce qui veut dire : alors qu'Adam n'était pas encore venu à l'existence. Et il en fut ainsi jusqu'au moment où apparut son corps très pur. À ce moment cessa l'autorité de ses substituts [...] c'est-à-dire des autres Envoyés et prophètes [1]. » D'autres textes d'Ibn Arabî préciseront plus loin la nature et la fonction de cette Réalité muhammadienne primordiale *(haqîqa muhammadiyya)* dont chaque prophète depuis Adam, le premier d'entre eux, ne représente qu'une réfraction partielle à un moment de l'histoire humaine.

Que signifie proprement le mot *haqîqa* que nous avons traduit par « Réalité »? Selon le *Lisân al-arab,* il désigne le sens propre d'une chose par opposition au sens figuré *(majâzî)*; ou encore le « fond » d'une chose, d'une affaire, sa vraie nature, son essence et donc aussi l'intimité inviolable d'un être, sa *hurma* [2]. L'idée d'une réalité muhammadienne qui n'est pas seulement pleinement constituée et pleinement

1. *Fut.,* I, p. 243.
2. Ibn Manzûr, *Lisân al-arab,* Beyrouth, s.d., X, p. 52. Cf. aussi l'article de Louis Gardet, *EI*[2], s.v. *haqîqa.*

agissante avant l'apparition en ce monde de la personne nommée Muhammad mais qui se situe même en deçà de l'histoire a été l'objet de vives polémiques en islam. Selon un procédé usuel, c'est en s'attaquant à sa principale référence scripturaire – le *hadîth* cité plus haut selon lequel Muhammad aurait déclaré : « J'étais prophète alors qu'Adam était entre l'eau et la boue » – qu'Ibn Taymiyya et bien d'autres auteurs ont tenté d'en établir le caractère d'innovation *(bid'a)* aberrante. Pour le polémiste hanbalite, ce *hadîth* est un faux et seule peut être admise la version rapportée par Ibn Hanbal et Tirmidhî selon laquelle le Prophète aurait dit : « J'étais prophète alors qu'Adam était entre l'esprit et le corps » *(bayna l-rûh wa l-jasad)* [1]. Sans insister sur le fait qu'entre ces deux formes concurrentes du même propos les différences d'expression nous paraissent finalement mineures, soulignons que les critères en vertu desquels les traditionnistes décident de l'authenticité d'un *hadîth* sont purement externes et portent essentiellement sur la fiabilité des chaînes de transmission. Or Ibn Arabî, bien qu'il n'ait cessé, même à un âge avancé, d'étudier le *hadîth* selon les méthodes habituelles et n'ignorât rien de la science des traditionnistes, déclare à plusieurs reprises [2] que seul un « dévoilement » *(kashf)* permet à coup sûr de se prononcer sur la validité de telle ou telle parole attribuée au Prophète, récusant ainsi le magistère des docteurs.

D'autre part, si l'expression *haqîqa muhammadiyya* n'apparaît que tardivement et constitue bien en ce sens une *bid'a*, une innovation, la notion qu'elle traduit en termes abstraits fait partie, sous une forme symbolique parfaitement claire, celle de « lumière muhammadienne » *(nûr muhammadî, nûr Muhammad)*, des données islamiques les plus traditionnelles. L'association du Prophète et d'un symbolisme lumineux n'est

1. Ibn Hanbal, IV, p. 66; V, p. 59; V, p. 379; Tirmidhî, *manâqib,* 1. Sur la critique – souvent répétée – d'Ibn Taymiyya, voir *Majmu'at al-rasâ'il,* IV, pp. 8, 70-71. Ghazâlî (*Al-madnûn al saghîr,* en marge de l'*Insân al-kâmil* de Jîlî, Le Caire, 1949, II, p. 98) admet la forme « alors qu'Adam était entre l'eau et la boue » mais se borne à l'interpréter comme visant le caractère prédestiné de la mission muhammadienne. Suyûtî, répondant aux critiques de Subkî, ne cite (*Al-hâwî li l-fatâwî,* Le Caire, 1959, II, p. 189) que la version « entre l'esprit et le corps » mais emploie l'expression *haqîqat al-nabî.*

2. *Fut.*, I, p. 150; II, p. 376.

d'ailleurs pas, du point de vue de l'islam, une invention humaine : elle se fonde sur la parole même de Dieu. Dans le Coran (33 : 46), Muhammad est désigné comme « un flambeau qui éclaire » *(sirâjan munîran);* un autre verset (5 :15) énonce qu'« une lumière vous est venue de la part d'Allâh », ce que les commentateurs interprètent comme désignant le Prophète [1]. Cette « lumière » n'est pas, pour les musulmans, une simple métaphore. Ibn Ishâq, qui naquit soixante-dix ans seulement après la mort du Prophète, rapporte que le père du Prophète, Abdallâh, rencontra, immédiatement avant son mariage avec Amîna, une femme qui tenta en vain de le séduire. Lorsqu'il la revit au lendemain de ce mariage et alors que le Prophète était déjà conçu, cette même femme se détourna de lui et, interrogée sur son attitude, déclara : « La lumière qui était hier sur toi t'a quitté [2]. » Ibn Ishâq précise qu'il tient de son propre père que cette femme avait vu entre les deux yeux d'Abdallâh une tache blanche resplendissante qui disparut lors de la conception du Prophète. Selon l'une des versions légèrement différentes de cette histoire telles que les relate Ibn Ishâq, l'interlocutrice d'Abdallâh n'était autre que la sœur de Waraqa Ibn Nawfal – c'est-à-dire du chrétien mecquois qui, interrogé par le Prophète après la première visite de l'ange Gabriel, lui confirma l'authenticité de la Révélation – et qu'elle avait été prévenue par son frère de l'imminente venue d'un prophète. C'est la « lumière de la prophétie » dont il était le transmetteur qu'elle avait surprise sur le visage d'Abdallâh [3].

1. Cf. Tabarî, *Tafsîr,* éd. Shâkir, X, p. 143.

2. La relation d'Ibn Ishâq (m. 150/767) est rapportée par Ibn Hishâm, *Al-sîra al-nabawiyya,* Le Caire, 1955, I, p. 155. Sur les recherches les plus récentes relatives à l'élaboration de la *sîra* chez Ibn Ishâq et Ibn Hishâm, voir dans *La Vie du prophète Mahomet,* éd. par T. Fahd, Paris, 1983, l'article de R. G. Khoury (« Les sources islamiques de la *sîra* avant Ibn Hishâm »), pp. 7-29, et celui de W. Montgomery Watt (« The reliability of Ibn Ishâq's sources »), pp. 31-43, où ce dernier montre la fragilité des accusations de shi'isme portées contre Ibn Ishâq.

3. Le cas de Waraqa Ibn Nawfal, personnage assez mystérieux au demeurant, justifierait une étude séparée. La « confirmation » qu'il donne ainsi au Prophète doit s'entendre comme la reconnaissance, par un représentant inspiré d'une tradition antérieure – le christianisme en l'occurrence –, de la validité d'un nouveau cycle traditionnel et présente donc, à un niveau plus restreint, une signification analogue à celle de la visite des Rois

Ce récit est repris par les historiens postérieurs comme Tabarî (m. 310/923) [1] et largement diffusé par tous les auteurs qui fixent par écrit les « histoires des prophètes » [2]. Son interprétation fait surgir très tôt le thème explicite du *verus propheta* qui peut s'appuyer, entre autres, sur un *hadîth* cité par Bukhârî [3] où le Prophète, « porté » siècle après siècle et génération après génération *(qarnan fa qarnan)*, apparaît comme voyageant à travers le temps vers le point où sa nature physique sera manifestée. Ce voyage de la Semence prophétique jusqu'à son éclosion finale doit-il être compris comme s'effectuant dans les « reins » de ses ascendants, de son lignage charnel, ou comme une série de haltes en la personne des porteurs successifs de la Révélation, des cent vingt-quatre mille prophètes dont il est à la fois l'ancêtre et l'ultime sceau ? Ibn Abbâs (m. 68/687), le *tarjumân al-qur'ân*, l'« interprète par excellence du Coran », commentant le verset 26 : 219, semble privilégier la seconde signification : pour lui, Muhammad va de prophète en prophète *(min nabiyyin ilâ nabiyyin)* jusqu'au moment où Allâh le fait « sortir » *(akhraja)* à son tour comme prophète [4]. Ibn Sa'd, qui cite ce propos, rapporte aussi un *hadîth*, également noté par Tabarî, où Muhammad déclare : « Je suis le premier des hommes à avoir été créé et le dernier à avoir été envoyé [= comme prophète] [5]. » La vérité est que les deux thèmes

mages à Bethléem (cf. René Guénon, *Le Roi du monde*, Paris, 1950, chap. vi). Elle est en relation plus particulière avec l'affirmation coranique (61 : 6) selon laquelle Jésus a annoncé la venue du Prophète, affirmation qui, telle qu'elle est comprise par l'exotérisme islamique, ne trouve à s'appuyer que sur des exégèses peu convaincantes des textes évangéliques (Jean, xiv, 15, et xiv, 25), ou sur des faux évidents comme le pseudo « Évangile de Barnabé » (sur l'origine duquel la thèse la plus vraisemblable nous paraît être celle proposée par Mikel de Epalza qui en attribue la rédaction à des auteurs morisques : cf. son article « Le milieu hispano-moresque de l'Évangile de Barnabé », dans *Islamochristiana*, n° 8, Rome, 1982, pp. 159-183).

1. Voir l'extrait de la traduction Zotenberg publié sous le titre *Mahommed, Sceau des prophètes*, Paris, 1980, p. 56.
2. Tha'labî, *Qisas al-anbiyâ*, Le Caire, 1371 h., pp. 16-17.
3. Bukhârî, *manâqib*, 23.
4. Ibn Sa'd, *Tabaqât*, Leyde, 1909, I/1, p. 5
5. *Ibid.*, I/1, p. 96. Tabarî, *Tafsir*, Le Caire, 1323 h., XXI, p. 79. Un très riche ensemble de données islamiques sur la question de la Lumière muhammadienne a été réuni dans l'article de U. Rubin, « Pre-existence and

s'entrecroisent, la généalogie traditionnelle de Muhammad incluant elle-même une série de prophètes, parmi lesquels Abraham et Ismaël. Mais un autre *hadîth* (absent des recueils canoniques) où il est fait explicitement référence au *Nûr muhammadî* va jouer un rôle majeur dans cette méditation sur la primordialité du Prophète; c'est celui, rapporté par un des Compagnons, Jâbir b. Abdallâh, qui proclame : « Allâh, ô Jâbir, créa de Sa Lumière la lumière de ton Prophète avant de créer les choses [1]. »

La Lumière muhammadienne et l'explicitation ultérieure de ses significations dans la doctrine de la *haqîqa muhammadiyya* évoquent aussitôt une notion qui apparaît dans bien des textes antérieurs à l'islam sous différents visages : celui du *Logos spermatikos* qui permet à saint Justin (m. *ca* 165) de « christianiser » rétrospectivement les formes de la vérité antérieures à la venue du Christ [2]; celui surtout du *verus propheta* mentionné plus haut, qui chemine de prophète en prophète jusqu'à sa manifestation parfaite et définitive en Jésus. Le « roman pseudo-clémentin » (attribué au quatrième pape, Clément de Rome, mort en 97), qui tire sa substance de sources juives et judéo-chrétiennes fortement marquées par le gnosticisme, illustre cette doctrine dont, selon Oscar

Light », *Israel Oriental Studies,* V, 1975, pp. 62-119. Le très cursif rappel que nous faisons ici ne dispense évidemment pas de recourir à ce travail quasi exhaustif. Bien que nous ne puissions retenir la thèse de Goldziher dont il sera bientôt question, les critiques de Rubin qui lui reproche, notamment au sujet des paroles d'Ibn Abbâs qui viennent d'être citées, de forcer le sens des textes pour leur faire confirmer l'idée d'une influence néoplatonicienne, nous paraissent excessives. Outre les ouvrages ou articles auxquels nous faisons directement référence dans ce chapitre, on pourra, sur le *Nûr muhammadî,* se reporter également à l'article de L. Massignon qui porte ce titre dans *EI*[1] et à H. Corbin, *En Islam iranien* (cf. index, s.v. *haqîqa muhammadiyya* et « lumière muhammadienne »).

1. Ismâ'îl al-Ajalûnî, *Kashf al-khafâ,* Beyrouth, 1351 h., I, pp. 265-266; Zurqânî, *Sharh al-mawâhib,* Le Caire, 1329 h., I, pp. 46-47. Rappelons qu'il existe plusieurs *hadîth*-s de forme similaire, le dernier terme seul étant différent : « La première chose qu'Allâh créa fut le Calame » (Tirmidhî, *tafsîr,* s. 68; *qadar,* 17; Abû Dâwûd, *sunna,* 16; Ibn Hanbal, 5/317); « La première chose qu'Allâh créa fut l'Intellect ». Sur la discussion par Ibn Taymiyya de leur interprétation par les soufis, voir *Majmû' fatâwâ...,* XI, p. 232 et XVIII, pp. 336-338.

2. *Patrologie grecque,* VI, 397, B, C.

Culmann, l'islam aurait recueilli l'héritage que l'orthodoxie chrétienne rejetait [1]. Goldziher, le premier, s'est appliqué à découvrir dans les textes relatifs au *Nûr muhammadî* des traces d'influences néoplatoniciennes et gnostiques [2]. Des analogies s'imposent de toute évidence avec les croyances manichéennes comme avec la notion hindoue d'*avatâra*. Mais sans exclure, en ce domaine comme en d'autres, des emprunts plus ou moins tardifs de vocabulaire et d'outils conceptuels à des patrimoines religieux divers dont l'islam assuma la tutelle, les explications historicisantes ne nous paraissent guère recevables car elles reviennent à nier la spécificité et la cohérence de l'expérience spirituelle des croyants. On a prétendu établir de la même manière que le *tasawwuf* n'était qu'un assemblage hétérogène d'idées et de pratiques non islamiques. Massignon a efficacement démontré l'inanité d'une telle démarche.

La révélation muhammadienne se présente explicitement comme la confirmation et l'achèvement des révélations qui l'ont précédée (*musaddiqan bi-mâ bayna yadayhi*, Cor. 46 : 30) : les véritables croyants sont, selon le Coran (2 : 4; 2 : 136, etc.), ceux qui croient en ce qui a été révélé à Muhammad *et en ce qui a été révélé avant lui*. La notion du *verus propheta* que figure le long pèlerinage de la Lumière muhammadienne à travers les éons est une conséquence logique de cette doctrine fondamentale où les messages prophétiques successifs, manifestations multiples de la Vérité une, sont autant d'étapes conduisant à celui qui apporte la « somme des Paroles » (*jawâmi' al-kalim*) [3], parachevant et abrogeant du même coup les Lois

1. O. Culmann, *Le Problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, Paris, 1930 (sur le *verus propheta*, cf. p. 208 sq. et 230 sq.). Il est à peine besoin de dire que, malgré la caution que lui avait accordée Henry Corbin, nous ne pouvons retenir la thèse de L. Cirillo selon laquelle l'« Évangile de Barnabé » (cf. n. 3, p. 81) transmettrait, sur ce point et sur d'autres, un enseignement authentiquement judéo-chrétien. Cf. L. Cirillo et Michel Frémaux, *L'Évangile de Barnabé*, Paris, 1977.

2. I. Goldziher, « Neuplatonische und Gnostische Elements im Hadîth » (*Zeitschrift für Assyriologie*, 1909, vol. XXII, pp. 317-344). Cf. également A. A. Afîfî, *Nazariyyât al-islâmiyyîn fî l-kalima* (*Majallat kulliyat al-âdâb*, université Fu'âd I[er], 1934, pp. 33-75), et « The Influence of Hermetic Litterature in Muslim Thought », B.S.O.A.S., XIII, 1950, pp. 840-855.

3. *Utîtu jawâmi' al-kalim;* ce *hadîth* est rapporté par Bukhârî, *ta'bîr*, 11; Muslim, *masâjid*, 5, etc.

antérieures. Mais le Coran n'est pas seulement source doctrinale. Il est aussi la matrice où s'élabore la forme de l'aventure des âmes et des langages qui l'expriment. Le métal brûlant des visions et des symboles en porte ineffaçablement l'empreinte.

Quoi qu'il en soit du problème historique que nous venons d'évoquer et sur lequel les débats ne nous paraissent guère féconds, il est donc intéressant de repérer, de siècle en siècle, quelques-uns des textes qui attestent la permanente attention des spirituels musulmans au *Nûr muhammadî.* Commentant le verset 68 : 1 qui s'ouvre par une des quatorze lettres « lumineuses » *(nûrâniyya)* isolées que l'on trouve au début de vingt-neuf sourates, Ja'far Sâdiq déclare : « Le *nûn,* c'est la lumière de la prééternité dont Dieu créa tous les êtres et qu'il attribua à Muhammad. C'est pourquoi il fut dit [dans le verset 4 de la même sourate] : " Tu es doté d'un caractère sublime " – c'est-à-dire de cette lumière dont tu fus privilégié dans la prééternité [1]. » Sahl al-Tustarî, l'un des maîtres le plus souvent cités par Ibn Arabî [2], relate que Khadir lui dit : « Dieu a créé la Lumière de Muhammad de Sa Lumière [...]. Cette Lumière demeura devant Dieu cent mille ans. Il dirigeait vers elle Son regard soixante-dix mille fois chaque jour et chaque nuit, lui ajoutant à chaque regard une lumière nouvelle. Puis d'elle, Il créa toutes les créatures [3]. » Contem-

1. Ce texte est extrait du *Tafsîr* de Ja'far Sâdiq conservé (incomplètement) dans les *Haqâ'iq al-tafsîr* de Sulamî et édité par le P. Nwyia dans *Mélanges* de l'université Saint-Joseph, Beyrouth, 1968, t. XLIII, sous le titre : *Le Tafsîr mystique attribué à Ja'far Sâdiq* (p. 226). Le P. Nwyia en donne une traduction légèrement différente dans *Exégèse coranique et langage mystique,* Beyrouth, 1970, p. 167. Il va sans dire que ce propos du sixième imâm est en étroite relation avec l'identification – légitime mais restrictive – des « lettres lumineuses » aux « quatorze immaculés » du shi'isme imâmite. Il n'en reste pas moins qu'il est transmis (ainsi que bien d'autres paroles de Ja'far) par des auteurs sunnites comme exprimant une vérité qui appartient au patrimoine indivis de l'islam. Signalons d'autre part que Corbin mentionne aussi une référence à la Lumière muhammadienne dans un propos du cinquième imâm, Muhammad al-Bâqir (*En Islam iranien,* I, pp. 99-100).

2. Cf. *Fut.,* II, pp. 60, 662; III, pp. 41, 86, 395; IV, pp. 249, 376; *Kitâb al-tajalliyyât,* éd. O. Y., III, p. 304, etc.

3. Louis Massignon, *Textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islâm,* Paris, 1929, p. 39. L'importance de la Lumière muhammadienne dans la doctrine de Sahl Tustarî a été analysée par Gerhard Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam,* Berlin-New York, 1980,

porain de Sahl, Hakîm Tirmidhî insiste également sur cette préexistence de Muhammad : « Le premier être qui fut mentionné par Dieu, ce fut lui. Le premier à apparaître dans la Science divine, ce fut lui. Le premier à être voulu par la Volonté divine, ce fut lui. Il fut le premier dans les Décrets divins, le premier dans la Table bien gardée, le premier lors du Pacte *(mîthâq)* [1]. »

Le *Kitâb al-tawâsîn* de Hallâj (m. 309/922), faisant allusion au « Verset de la Lumière » (Cor. 24 : 35), identifie le « tabernacle » *(mishkât)* mentionné dans ce texte coranique célèbre à la personne de Muhammad et le « flambeau » *(misbâh)* contenu dans le tabernacle au *Nûr muhammadî*; de la tribu du Prophète il dit aussi qu'elle n'est « ni orientale ni occidentale », l'assimilant par conséquent à l'« arbre béni » dont l'huile, conformément à ce verset, alimente le « flambeau ». « Les clartés de la prophétie, écrit-il, ont germé de sa clarté ; et ses clartés sont issues de la Clarté du mystère [...]. Le dessein [assigné à cette clarté] a précédé les [autres] desseins, l'existence [préparée pour elle] a précédé le néant, le nom à elle destiné a précédé le Calame [...]. Toutes les sciences sont une goutte de sa science, toutes les maximes une gorgée de son fleuve, toutes les époques une heure de son temps [...]. Lui, le premier à avoir été inclus dans la prescience divine, lui, le dernier à avoir été missionné comme prophète [2] ! »

Cette exaltation du Prophète qui, au-delà de son rôle historique, lui assigne une fonction cosmique n'est d'ailleurs pas restreinte à des cercles étroits. Elle s'exprime aussi dans des textes très populaires comme le *Kitâb al-shifâ bi ta'rîf al-Mustafâ* [3] dont l'auteur est un fameux juriste malikite, le qâdî Iyâd (m. 544/1149). Sept siècles plus tard, l'émir Abd al-Qâdir al-Jazâ'irî, venant d'écrire un bref commentaire du premier verset de la sourate du « Voyage nocturne » dont

p. 149 sq.; signalons notamment, p. 150, le commentaire par Sahl des versets 13 à 18 de la sourate 53.

1. Hakîm Tirmidhî, *Khatm al-awliyâ* (sect. 8), p. 337.

2. Le *Kitâb al-tawâsin* a été édité par L. Massignon, Paris, 1913. Sur cet ouvrage, réunion posthume de textes appartenant à la fin de la vie de Hallâj, nous renvoyons à la deuxième édition de *La Passion de Hallâj,* Paris, 1975, III, p. 297 sq., d'où sont extraites (pp. 304-306) les citations qui suivent.

3. Qâdî Iyâd, *Kitâb al-shifâ...,* Damas, 1392/1972.

l'audace pourrait alarmer celui « à qui n'a pas été dévoilé le secret de la Réalité muhammadienne », s'interroge : « Peut-être celui-là me dira-t-il, comme le fit Ibn Taymiyya lorsqu'il examina le *Shifâ* de Iyâd : ce petit Maghrébin exagère! » Abd al-Qâdir sera rassuré par une vision où il lui est enjoint, au contraire, d'ajouter encore à ce qu'il a déjà écrit [1].

L'époque d'Ibn Arabî, qui est aussi celle où commence à être célébré régulièrement, à l'initiative des Ayyûbides, ou plutôt des soufis qui en sont les inspirateurs, le *mawlid*, l'anniversaire de la naissance du Prophète, verra fleurir des compositions poétiques savantes ou naïves qui, de manière parfois allusive mais le plus souvent en termes très clairs, développeront ces thèmes. Tel est le cas de la *Tâ'iyya* d'Ibn al-Fârid où l'auteur fait dire au Prophète : « Il n'est pas de vivant qui ne tienne de moi sa vie et toute âme voulante est soumise à mon vouloir »; « Bien que je sois quant à ma forme un fils d'Adam, j'ai en lui une essence mienne qui témoigne que je suis son père [2] ».

C'est à Ibn Arabî lui-même, cependant, que nous allons revenir pour chercher une exposition plus précise de la doctrine que le thème du *Nûr muhammadî* portait en germe et de son rapport avec la *walâya*. Le chapitre VI des *Futûhât Makkiyya* est intitulé « Sur la connaissance du début de la création spirituelle » *(al-khalq al-ruhânî)* et mentionne, sous ce titre, les questions qui vont être traitées : « Qui y fut le premier existencié ? À partir de quoi fut-il existencié ? Où fut-il existencié ? Selon quel modèle ? Quel est son but ? »

Le début de la création, répond le Shaykh al-Akbar, ce fut

1. *Kitâb al-mawâqif*, Damas, 1966-1967, I, pp. 219-220.

2. IBN AL-FÂRID, *Al-tâ'iyya al-kubrâ*, Le Caire, 1310 h., avec le commentaire de QÂSHÂNÎ, en marge de son *Dîwân*, vers 639 p. 189, et vers 631 p. 175. Sur cette floraison de poèmes à la louange du Prophète qui véhiculent de façon très reconnaissable la doctrine de la *haqîqa muhammadiyya*, on trouvera des exemples dans l'ouvrage de ALÎ SÂFÎ HUSAYN, *Al-adâb al-sûfî fî Misr fî l-qarn al-sâbi' al-hijrî*, Le Caire, 1964, p. 230 sq., avec des œuvres d'AHMAD BADAWÎ, IBRÂHÎM DASÛQÎ, etc. Nous nous bornons à citer quelques textes témoins. Mais une enquête systématique sur la doctrine prophétologique serait à mener au-delà de la littérature soufie, dans les « professions de foi », en particulier celles des hanbalites, ou d'auteurs influencés par le hanbalisme, telles que celle d'ABÛ BAKR AL-AJURRÎ (m. 360/970) dans son *Kitâb al-sharî'a*.

al-habâ, la « poussière » primordiale – terme équivalant chez lui à *al-hayûlâ,* la *materia prima* dans le langage des philosophes [1]; et la première chose existenciée dans *al-habâ,* ce fut la *haqîqa muhammadiyya rahmâniyya,* la Réalité muhammadienne procédant du Nom divin, *al-Rahmân,* le Tout-Miséricordieux, « qu'aucun espace n'enfermait en raison de son illimitation [2] ». Allâh « S'épiphanisa par Sa Lumière à cette poussière que les gens de la pensée spéculative appellent la matière première universelle et dans laquelle l'univers entier se trouvait en puissance, et chacune des choses qui étaient dans cette poussière reçut de cette Lumière à la mesure de sa capacité et de sa prédisposition, de même que les angles d'une pièce reçoivent la lumière du flambeau, la recueillent et en sont illuminés d'autant plus fort qu'ils sont plus proches du flambeau. Dieu a dit en effet : " Le symbole de Sa Lumière est comme une niche dans laquelle se trouve un flambeau " (Cor. 24 : 35), comparant ainsi Sa Lumière à un flambeau. Or il n'y avait rien dans la poussière qui fût plus proche de la lumière et plus disposé à la recevoir que la Réalité *(haqîqa)* de Muhammad, qu'on appelle aussi l'Intellect [3]. Il est donc [= Muhammad] le chef de l'univers dans sa totalité et le premier être à apparaître à l'existence... Et l'univers procède de son épiphanie » [4].

1. Cf. *Fut.,* III, p. 107.
2. *Fut.,* I, p. 118; éd. O.Y., II, p. 220.
3. Cette identification de la *haqîqa muhammadiyya* à l'Intellect premier *(al-aql al-awwal)* est fondée sur l'équivalence qu'établissent entre eux les *hadîth*-s parallèles mentionnés dans la note 1, page 83. Ibn Arabî cite ces *hadîth*-s tantôt dans une version, tantôt dans une autre, selon le contexte. Voir par exemple *Fut.,* I, p. 125 (« La première chose que Dieu créa fut l'Intellect »), et *Fut.,* I, p. 139 (« La première chose que Dieu créa fut le Calame »).
4. *Fut.,* I, p. 119; éd. O.Y., II, pp. 226-227. La fin de cette phrase souligne l'éminence d'Alî b. Abî Tâlib qui est « de tous les hommes le plus proche de lui [= Muhammad] ». Cf. la note d'O. Yahia sur la ligne 6 de la page 227 et son introduction p. 36 du même volume, signalant la différence entre la première et la deuxième rédaction des *Futûhât* dans ce passage (cf. l'édition de 1293 h. des *Fut.,* I, p. 154). O. Yahia voit là l'expression d'une « tendance shi'ite », plus marquée dans la première rédaction. Notons toutefois que cette première rédaction, à la différence de la seconde, achevée en 636 h., pour laquelle nous disposons d'un manuscrit autographe, ne nous est connue que par un manuscrit postérieur à Ibn Arabî (la copie a été achevée en 683 h.) et ne présente donc pas les mêmes garanties. Sur le problème de

Le chapitre CCCLXXI des *Futûhât* (section 9 : « Sur l'univers, c'est-à-dire sur tout ce qui est autre que Dieu, et sur son organisation ») comporte un long exposé sur la cosmogenèse où Ibn Arabî décrit l'apparition successive des formes des êtres dans la « nuée » originelle *(al-amâ)* qui n'est autre que le « Souffle du Miséricordieux »*(nafas al-rahmân)*. Le premier être existencié dans cette « sphère de la nuée », c'est le « Calame divin », ou encore l'« Intellect premier », qui est aussi la « Réalité muhammadienne » ou encore la « Réalité dont toute chose est créée », l'« Esprit saint universel », le « point d'équilibre des Noms divins » [1]. Dans un autre ouvrage d'Ibn Arabî, le *Anqâ mughrib,* dont le thème central est précisément le « Sceau de la sainteté », figure une série de phrases très significatives elles aussi : « L'Esprit attribué à Dieu [dans le verset 32 : 8 où il est dit que Dieu insuffla à Adam " de Son Esprit "], c'est la Réalité muhammadienne [2]. » Le Prophète « est le genre ultime *(al-jins al-âlî)* qui contient tous les genres, le père suprême de toutes les créatures et de tous les hommes bien que son argile (*tînatuhu* : sa nature physique) n'apparaisse qu'ultérieurement » [3], « La Réalité muhammadienne surgit des Lumières de l'absolue plénitude *(min al-anwâr al-samadiyya)* dans la demeure de l'Unité *(al-ahadiyya)* » [4], « La Réalité muhammadienne fut existenciée puis Il en arracha l'univers » [5]. Le dernier chapitre des *Fusûs*

l'identification du Sceau de la sainteté, dont nous traiterons plus loin, ce passage fournit à Haydar Amolî (*Nass al-nusûs,* p. 195), bien qu'il ignore la première rédaction, un argument pour mettre Ibn Arabî en contradiction avec lui-même.

1. *Fut.,* III, pp. 443-444. On retrouve ici les équivalences indiquées dans la note 3, page 88 mais aussi d'autres termes techniques empruntés à des soufis antérieurs : Ibn Arabî précise (*Fut.,* III, p. 77) que l'expression « la Réalité dont toute chose est créée » *(al-haqq al-makhlûq bihi kullu sha'yn)* remonte à Ibn Barrajân (m. 536/1141) qui l'a formée à partir du verset 15 : 85 et qu'elle correspond à ce que Sahl al-Tustarî désigne, lui, par *al-adl,* la Justice. Une description analogue des degrés de la manifestation universelle – mise en rapport cette fois avec la structure de l'être humain – qui assigne elle aussi la première place à la *haqîqa muhammadiyya* se trouve dans les *Tadbîrât ilâhiyya,* éd. Nyberg, p. 211.
2. *Anqâ Mughrib,* Le Caire, 1954, p. 40.
3. *Ibid.,* p. 41.
4. *Ibid.,* p. 36.
5. *Ibid.,* p. 37. Sur la *haqîqa muhammadiyya,* voir aussi pp. 50-51.

est tout aussi explicite : « Il est la plus parfaite des créatures de l'espèce humaine. C'est en raison de cela que les choses ont commencé par lui et que par lui elles sont scellées : en effet, il fut prophète alors qu'Adam était entre l'eau et la boue; puis [lorsqu'il se manifesta] par sa forme élémentaire, il fut le Sceau des Prophètes [1]. »

Une autre notion, complémentaire de celle de *haqîqa muhammadiyya*, doit être mentionnée ici : c'est celle d'« Homme Parfait » *(insân kâmil)*. « C'est par lui que Dieu regarde Ses créatures et leur dispense Sa Miséricorde; car il est l'homme adventice et pourtant sans commencement, éphémère et pourtant éternel à jamais. Il est aussi la Parole qui sépare et unit. C'est en vertu de son existence que le monde subsiste. Il est au monde ce que le chaton d'un sceau est à ce sceau : c'est-à-dire le lieu où l'empreinte est gravée, le signe par lequel le roi scelle ses trésors. Il a été nommé *khalîfa* [lieutenant, vicaire, substitut] en raison de cela : car c'est par lui que Dieu préserve Sa création, de même que le sceau préserve les trésors. Aussi longtemps que le sceau du roi demeure intact, nul n'oserait ouvrir les trésors sans sa permission. L'Homme a donc été chargé de garder le royaume et le monde sera préservé aussi longtemps qu'y subsistera l'Homme Parfait [2]. » Le terme d'*insân kâmil* s'applique pro-

1. *Fus.*, I, p. 214. Renvoyons également à la *Profession de Foi (Tadhkira)* éditée et traduite par R. Deladrière, Paris, 1978, chap. II (« La Réalité principielle de l'Envoyé »); cet ouvrage, selon nous, ne peut être attribué à Ibn Arabî mais porte la marque de la doctrine akbarienne et contient des passages extraits des écrits du Shaykh al-Akbar. Sur le problème de l'attribution de la *Tadhkira*, voir le compte rendu de Denis Gril dans le bulletin critique des *Annales islamologiques*, t. XX, 1984, pp. 337-339.

2. *Fus.*, I, p. 50. Sur l'*insân kâmil*, voir R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921, chap. II; A. A. Afîfî, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi*, Cambridge, 1939, chap. II; L. Massignon, *L'Homme parfait en Islam et son originalité eschatologique* (1948), repris dans *Opera minora*, Beyrouth, 1963, I, pp. 107-125; H. H. Schaeder, « Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen », Z.D.M.G., 79, 1925, pp. 192-268; T. Izutsu, *Sufism and Taoism*, Tokyo, 1966, chap. XV-XVII, et l'article de R. Arnaldez, s.v., dans *EI²*. Titus Burckhardt donne une traduction légèrement différente du passage des *Fusûs* que nous citons ici dans sa version française (partielle) de cet ouvrage (*La Sagesse des prophètes*, Paris, 1955, p. 25). Le chapitre LX de l'*Insân kâmil* d'Abd al-Karîm al-Jîlî (Le Caire, 1949, pp. 44-48), qui est celui où l'auteur traite précisément du sujet

prement à l'homme en tant qu'il est en acte ce en vue de quoi il a été créé, c'est-à-dire en tant qu'il réalise effectivement son théomorphisme originel : car Dieu a créé Adam « selon Sa forme » [1]. Comme tel, il est le « confluent des deux mers » (*majma' al-bahrayn,* expression empruntée au verset 18 : 60), celui en qui se réunissent donc les réalités supérieures et inférieures, l'intermédiaire ou « isthme » *(barzakh)* entre le *haqq* et le *khalq,* Dieu et la création [2]. Il est aussi « frère du Coran » [3], « pilier du ciel » [4], « Parole totalisatrice » *(kalima jâmi'a)* [5] – car tous les êtres sont des Paroles de Dieu [6] et il les contient tous synthétiquement en Sa nature parfaite.

Ces diverses expressions ne peuvent en toute rigueur s'appliquer qu'à la *haqîqa muhammadiyya* : elle seule détient *ab initio* la plénitude des attributs ainsi décrits. En un autre sens elles sont cependant des désignations adéquates du *qutb* et de tout être apte à en assurer la fonction cosmique. Les termes de *haqîqa muhammadiyya* et d'*insân kâmil* ne sont pas, en tout cas, purement et simplement synonymes mais expriment une différence de point de vue, le premier référant à l'homme sous le rapport de sa primordialité tandis que le second l'envisage

qu'annonce le titre, ne figure pas dans la traduction d'extraits de cet ouvrage également donnée par Burckhardt (*De l'Homme universel,* Lyon, 1953).

1. Ibn Hanbal, II, pp. 244, 251, 315; Bukhârî, *isti'dhân,* 1. Sur l'interprétation de ce *hadîth* souvent cité par Ibn Arabî, voir entre autres *Fut.,* I, p. 107. L'idée que l'Homme Parfait est le « miroir de Dieu » – autre expression de son théomorphisme – s'appuie aussi sur le *hadîth* (Tirmidhî, *birr,* 8) selon lequel « le fidèle est le miroir du Fidèle » (*al-mu'min,* mot qui désigne l'homme croyant mais est aussi un des Noms divins). Cf. *Fut.,* I, p. 112; III, p. 134.

2. *Inshâ al-dawâ'ir,* éd. Nyberg, p. 22.

3. *Fut.,* III, p. 94. Que cette désignation ne s'applique proprement qu'au Prophète – sous le rapport de sa *haqîqa* – est illustré par un autre passage (*Fut.,* IV, p. 21) où Ibn Arabî déclare : « Celui – parmi les membres de sa communauté qui n'ont pas vécu à son époque – qui veut voir Muhammad, qu'il regarde le Coran. Il n'y a pas de différence entre le regarder et regarder l'Envoyé d'Allâh. C'est comme si le Coran s'était revêtu d'une forme corporelle appelée Muhammad b. Abdallâh b. Abd al-Muttalib. » Cette identification du Prophète à la Parole divine elle-même a pour corroboration scripturaire le propos déjà cité d'A'isha qui, interrogée sur la nature du Prophète, répondit : « Sa nature, c'était le Coran. »

4. *Fut.,* III, p. 418 (et pour cette raison identifié à l'arbre : cf. *Ist.,* s.v. *shajara*).

5. *Fut.,* II, p. 446.

6. *Fut.,* I, p. 366; IV, pp. 5, 65.

sous le rapport de sa finalité : le *kamâl,* la perfection de l'*insân kâmil,* ne doit pas s'entendre en un sens « moral » (qui correspondrait en somme à l'« héroïcité des vertus ») mais signifie ici « achèvement » ou « accomplissement » [1]. Cette perfection n'appartient proprement qu'à Muhammad, manifestation ultime et totale de la *haqîqa muhammadiyya.* Mais elle est aussi, d'autre part, le but de toute vie spirituelle et la définition même de la *walâya.* Il s'ensuit que la *walâya* du *walî* ne peut être que la participation à la *walâya* du Prophète.

Cette participation, ou cet héritage *(wirâtha),* peuvent être, nous l'avons vu, directs ou indirects. « Parmi les gens de cette Voie, il n'est que deux types d'hommes spirituels que l'on puisse qualifier *stricto sensu* de muhammadiens : ou bien ceux qui ont eu le privilège d'hériter d'une science relative à une disposition légale qui ne figurait dans aucune Loi révélée antérieure [...] ou bien ceux qui, après avoir maîtrisé toutes les stations *(maqâmât)* en sont sortis vers [le degré mentionné dans le Coran, 33 : 13, celui de] la " non-station " [2] : tel Abû Yazîd [al-Bistâmî] et d'autres personnages comparables. De ceux-là aussi on peut dire qu'ils sont muhammadiens [3]. » Dans le premier cas envisagé, le mot « muhammadien » reçoit une signification restrictive : il s'applique aux êtres gratifiés d'une science spirituelle qui est le fruit de la pratique d'un des aspects spécifiques de la Loi apportée par Muhammad, c'est-à-dire d'une disposition qui est propre à cette Loi et n'est pas simplement confirmation d'une législation antérieure [4]. Il fait donc référence au Prophète historique. Dans

1. La *haqîqa muhammadiyya,* l'homme animal et l'*insân kâmil* correspondent respectivement aux trois statuts (création *fî ahsani taqwîm;* déchéance *asfala sâfilîn;* restauration par la foi et les œuvres) décrits par les versets 4, 5, et 6 de la sourate 95.

2. *Yâ ahla Yathrib lâ muqâma lakum.* Notre traduction tient compte ici de l'interprétation que donne Ibn Arabî de ce verset en plusieurs passages de son œuvre (*Fut.,* III, pp. 177, 216, 500; IV, p. 28; *Mawâqi',* p. 141, etc.). C'est également à ce verset qu'Ibn Arabî fait allusion – bien que l'éditeur ne s'en soit manifestement pas avisé – lorsque, dans la *Risala fî l-walâya,* p. 21, il évoque la « station de l'indicible » qui se trouve au-delà de toutes les autres en disant qu'elle est mentionnée « dans la sourate *Al-ahzâb* ».

3. *Fut.,* I, p. 223; *Fut.,* éd. O.Y., III, p. 358 sq.

4. Sur un certain nombre de points, en effet, ainsi que le précise Ibn Arabî dans le passage précédant immédiatement celui-ci, les dispositions de la Loi islamique coïncident avec des règles antérieures. C'est néanmoins,

le second cas, au contraire, celui des *awliyâ* qui ont transcendé toutes les stations de la Voie, c'est avec la *haqîqa muhammadiyya* elle-même que la qualification de « muhammadien » établit une relation. « Quant à tous les autres » [ceux qui ne peuvent être dits muhammadiens à aucun de ces deux titres], poursuit Ibn Arabî, « chacun d'eux est rattaché à l'un des prophètes [antérieurs]. C'est pourquoi le Prophète a dit que " les savants sont les héritiers *des* prophètes [1] " et non pas qu'ils héritent tous d'un seul et même prophète; or les savants dont il s'agit sont ceux de cette communauté. On rapporte aussi que le Prophète a dit " Les savants de cette communauté sont les prophètes des autres communautés " ou, selon une variante, " sont comme les prophètes des enfants d'Israël " ».

Les héritiers muhammadiens en ligne directe possèdent-ils des caractéristiques qui permettent de les distinguer des *awliyâ* qui ne participent de l'héritage du Prophète que par l'intermédiaire d'autres prophètes? Faisant allusion à deux versets de la sourate *al-fath* (48 : 4 et 48 : 18), Ibn Arabî constate que la *sakîna* – la *shakinah* hébraïque – se manifestait extérieurement (dans l'Arche d'alliance, le *tâbût* comme l'énonce le Coran 2 : 249) aux enfants d'Israël alors qu'elle descend « sur » ou « dans » le cœur des croyants de la communauté de Muhammad. C'est en cela même que réside le principe de la distinction entre deux types d'*awliyâ* : « Les Signes *(âyât)* donnés aux enfants d'Israël étaient apparents; ceux qui nous sont donnés sont dans nos cœurs [2]. En cela

souligne-t-il, en tant qu'elles font partie de la Loi muhammadienne (et non en tant qu'elles appartenaient à la Thora, par exemple) qu'elles doivent être reçues et mises en pratique par le croyant. La notion de sciences spirituelles engendrées par l'application des règles légales – et dont la nature présente une correspondance symbolique avec celle des règles considérées – apparaît en particulier dans les chapitres LXVIII à LXXII des *Futûhât* ainsi que dans les *Tannazulât mawsiliyya* (publiées au Caire, 1961, sous le titre *Latâ'if al-asrâr* par Ahmad Zakî Atiyya et Taha Abd al-Bâqî Surûr). Nous évoquerons plus loin le problème de la relation entre la Loi et la Voie.

1. BUKHÂRÎ, *ilm,* 10; IBN MÂJAH, *muqaddima,* 17. Le *hadîth* cité ensuite sous deux formes différentes est absent des recueils canoniques. On a vu (cf. n. 4, p. 71) que dans la *R. fî l-walâya,* c'est à ABD AL-AZÎZ MAHDAWI qu'est attribuée la phrase : « Les savants de cette communauté sont les prophètes des autres communautés. »

2. Cette distinction, avec les conséquences qu'en tire Ibn Arabî quant à la typologie de l'« héritier muhammadien » et de l'héritier d'un autre prophète,

réside la différence entre les héritiers muhammadiens et les héritiers des autres prophètes : ces derniers sont connus du commun des mortels en raison de ce qui se manifeste sur leurs personnes de suspension des lois naturelles *(kharq al-awâ'id)* [1]. Au contraire, l'héritier de Muhammad est ignoré du commun des mortels et n'est connu que de l'élite car, chez lui, la suspension des lois naturelles ne se manifeste que dans son cœur sous forme de sciences et d'états spirituels. À tout instant il croît en science au sujet de son Seigneur – et j'entends par là une science réalisée et éprouvée [2]. » Cette première distinction n'est toutefois que le point de départ d'une typologie des *awliyâ* sur laquelle Ibn Arabî, dans la suite de ce texte et en d'autres passages de son œuvre, apporte bien d'autres précisions.

se rattache à celle qu'énonce le verset 41 : 53 : « Nous leur ferons voir Nos signes dans les horizons [= dans le macrocosme] et en eux-mêmes. »

1. Il faudrait en toute rigueur traduire *kharq al-awâ'id* par « rupture des habitudes », les « lois » naturelles n'étant, pour Ibn Arabî comme pour la plupart des théologiens musulmans, autre chose que des régularités statistiques interprétées par l'homme en termes d'enchaînement causal mais qui ne peuvent lier la Toute-Puissance divine. Le miracle ne contrevient pas à la nature des choses mais seulement à l'idée que nous nous en faisons.

2. *Fut.*, IV, p. 50.

V. LES HÉRITIERS DES PROPHÈTES

« Or quand Moïse descendit du mont Sinaï – Moïse avait dans sa main les deux tables du Témoignage quand il descendit du mont Sinaï –, Moïse ne savait pas que la peau de son visage rayonnait d'avoir parlé avec Lui. Quand Aaron et tous les fils d'Israël virent Moïse, voilà que rayonnait la peau de son visage et ils eurent peur de s'avancer vers lui [...]. Quand Moïse eut achevé de parler avec eux, il mit un voile sur son visage. » Ce récit biblique (Exode, XXXIV, 29-35) a son équivalent dans la tradition islamique [1]. C'est à l'épisode qu'il décrit qu'Ibn Arabî fait référence lorsqu'il entreprend d'illustrer par un exemple les considérations générales que nous avons mentionnées à la fin du chapitre précédent :

« Lorsque Moïse revint de chez son Seigneur, Allâh le revêtit de lumière sur son visage afin que l'on connût par ce signe l'authenticité de ce qu'il déclarait; et nul ne pouvait le voir sans être aveuglé tant cette lumière était violente, si bien qu'il dut recouvrir son visage d'un voile afin que ceux qui regardaient sa face ne fussent pas exposés à un mal lorsqu'ils le voyaient. Notre maître Abû Ya'zâ, au Maghreb, était [un saint de type] moïsiaque *(mûsawî l-wirth)* et Allâh lui avait accordé ce même signe miraculeux. Nul ne pouvait voir son visage sans perdre la vue. Il frottait alors sur celui qui l'avait regardé un des vêtements qu'il avait sur lui et Allâh lui rendait la vue. Parmi ceux qui le virent et furent

1. THA'LABÎ, *Qisas al-anbiyâ,* Le Caire, 1371 h., pp. 123-124.

ainsi aveuglés se trouvait notre shaykh Abû Madyan, lorsqu'il lui rendit visite. Abû Madyan frotta ses yeux avec le vêtement que portait Abu Ya'zâ et recouvra la vue. Les miracles d'Abû Ya'zâ sont célèbres au Maghreb. Il vivait à l'époque où je m'y trouvais moi-même mais, préoccupé d'autres choses, je ne l'ai jamais vu [1]. Il y avait alors d'autres saints – d'entre les muhammadiens – qui lui étaient supérieurs en science, en états spirituels et en proximité divine et que ni Abû Ya'zâ ni personne d'autre ne connaissait [2]. »

La qualité d'héritier d'un prophète – et, dans un autre passage sur la *wirâtha mûsawiyya*, Ibn Arabî souligne que l'héritage ainsi reçu, s'il est parfois total, peut aussi n'être que partiel [3] – est essentiellement conformité au type spirituel particulier représenté par ce prophète. Mais la relation ainsi établie entre le saint et son modèle prophétique n'est pas un vague « patronage » et serait plutôt à comparer avec la transmission d'un patrimoine génétique. Elle marque de

1. Sur Abû Ya'zâ, qui fut l'un des maîtres d'Abû Madyan, cf. V. Loubignac, *Un saint berbère, Moulay Bou Azza,* Hespéris, 1944, vol. XXXI; Al-Tâdilî, *Al-tashawwuf ilâ rijâl al-tasawwuf,* éd. A. Faure, pp. 195-205, éd. A. Tawfîq, pp. 213-222; E. Dermenghem, *Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin,* 2e éd., Paris, 1982, pp. 59-70. A. Bel (*Sidi Bou Medyan et son maître Ed-Daqqâq à Fès,* Mélanges René Basset, Paris, 1923, I, pp. 31-68) signale un ouvrage inédit entièrement consacré à Abû Ya'zâ par Abû l-Abbâs Ahmad al-Tâdilî (mort en 1013/1604 et donc différent du Tâdilî mentionné ci-dessus, qui vivait au VIIe/XIIIe s.), le *Kitâb al-ma'zâ fî manâqib al-shaykh Abû Ya'zâ.* Nous n'avons pu le consulter. Sur le contexte social et politique qui explique l'intérêt porté à ce saint par la dynastie alaouite, cf. Jacques Berque, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb,* Paris, 1982. La date généralement donnée pour la mort d'Abû Ya'zâ (572/1177) n'est pas conciliable avec l'affirmation d'Ibn Arabî selon laquelle il était encore vivant à l'époque où l'auteur des *Futûhât* se trouvait au Maghreb : en 1177, Ibn Arabî, alors âgé de dix-sept ans, vivait à Séville et n'avait, semble-t-il, jamais quitté son Andalousie natale. Sans doute commet-il ici – le cas n'est pas unique dans les *Futûhât* – une erreur chronologique. Une confusion avec le fils d'Abû Ya'zâ, Abû Alî, nous paraît peu probable. Pour Abû Madyan (m. 594/1197) cf. l'article de G. Marçais dans *EI*[2]. Ce shaykh, qui fut – sans qu'ils se soient jamais rencontrés physiquement – l'un des maîtres d'Ibn Arabî, est très souvent mentionné dans l'œuvre de ce dernier (*Fut.*, I, p. 221; III, pp. 65, 94, 117, 130, 136; IV, pp. 137, 141, 195; *Muhâdarât al-abrâr,* Beyrouth, 1968, I, p. 344; *Mawâqi' al-nujûm,* p. 140, etc.).

2. *Fut.*, IV, pp. 50-51.

3. *Fut.*, I, p. 482 : « L'héritier peut l'être à concurrence de la moitié, du quart, du huitième, du tiers, du sixième et ainsi de suite. »

caractères précis et repérables le comportement, les vertus caractéristiques et les charismes du *walî*. Un chapitre entier des *Futûhât* est consacré au cas des saints « christiques » [1], c'est-à-dire de ceux qui, à titre plénier ou non, sont les héritiers de Isâ, Jésus. Nous l'analyserons ici en suivant l'ordre, parfois déconcertant, dans lequel sont traités par Ibn Arabî les divers aspects du sujet.

La qualification de « christique » *(îsawî)* s'applique tout d'abord aux disciples mêmes de Jésus (*al-hawariyyûn*; cf. Cor. 3 : 52; 5 : 12, etc.). Mais il ne s'agit pas là d'un simple rappel historique : certains d'entre eux ont survécu assez longtemps pour connaître et accepter la révélation muhammadienne et il s'en trouve aujourd'hui encore parmi nous (Ibn Arabî reviendra un peu plus loin sur ces cas de longévité miraculeuse). Ceux-là, qui ne constituent évidemment que des exceptions, ont donc un double héritage : à ce qu'ils ont reçu directement de Jésus s'ajoute ce qu'ils ont reçu indirectement de lui par l'intermédiaire de Muhammad. Ils ont par conséquent le privilège d'obtenir deux *fath* différents – disons deux illuminations – et de connaître deux modes d'expérience spirituelle *(dhawq)*.

Les saints christiques, ce sont d'autre part les *awliyâ* nés dans l'islam et qui héritent seulement de Jésus par l'intermédiaire de Muhammad. Leur caractéristique majeure est la réalisation de l'Unité divine par élimination de toute figuration sensible *(mithâl)*. « En effet, Jésus ne naquit pas d'un mâle appartenant à l'espèce humaine mais d'un Esprit qui prit figure *(tamaththul)* sous une forme humaine : c'est pourquoi prédomina, dans la communauté de Jésus fils de Marie plus que dans toute autre, la doctrine de la légitimité des images. Les chrétiens fabriquent des représentations de la divinité et, pour adorer, se tournent vers elles parce que l'existence même de leur prophète procédait d'un Esprit qui se revêtit d'une forme; et il en est ainsi jusqu'aujourd'hui dans sa communauté. Mais survint ensuite la Loi de Muhammad, qui interdit les représentations figurées. Or, Muhammad contient la réalité essentielle de Jésus et la Loi de ce dernier

1. Il s'agit du chapitre xxxvi (*Fut.*, I, pp. 222-226; éd. O.Y., III, pp. 356-339).

est enveloppée dans la sienne. Le Prophète nous prescrivit donc “ d’adorer Dieu *comme* si nous Le voyions ” et Le fit par là entrer dans notre faculté imaginative *(khayâl)*. C’est là le seul mode valide pour les musulmans de représentation figurée. Mais cette représentation qui est licite et même prescrite lorsqu’elle s’opère dans l’imagination est prohibée dans le monde sensible et il est interdit à la communauté muhammadienne de donner à Dieu une forme sensible [1]. » L’adoration de Dieu *comme* si nous Le voyions, c’est-à-dire en faisant usage de la faculté imaginative, est donc, sous un mode propre à l’islam, une part de la Loi christique validée par la Loi muhammadienne et il est d’ailleurs significatif, remarque Ibn Arabî, que le Prophète ait formulé cette prescription en réponse à une question posée par Gabriel, l’ange de la Visitation, celui-là même que l’islam identifie à l’Esprit qui prit forme humaine (Cor. 19 : 17) et dont l’insufflation engendra Jésus en la personne de Marie [2]. C’est la suite du même *hadîth* (... « car si tu ne Le vois pas, Il te voit ») qui constitue l’apport propre de la Loi muhammadienne. En tant que musulman le saint *îsawî*, bien entendu, ne saurait ignorer cette seconde partie du *hadîth*. Mais, en tant qu’il est saint, c’est le précepte énoncé dans la première partie qui déterminera les modalités particulières de sa voie.

Ibn Arabî cite aussitôt après l’exemple, déjà évoqué au début de ce livre, de son maître Abû l-Abbâs al-Uryabî [3] qui, dit-il, fut *îsawî* sur la fin de sa vie. Il nous donne en outre une indication autobiographique majeure en précisant que lui-même, au contraire, fut *îsawî* à ses débuts, puis *mûsawî* (« moïsiaque »), puis *hûdî* (adjectif dérivé du nom du prophète Hûd; cf. Cor. 7 : 65 sq.; 11 : 50 sq.; 26 : 124 sq.), après quoi il hérita successivement de tous les prophètes et, en dernier

1. Ce passage fait allusion au *hadîth* bien connu d’après lequel « la perfection *(al-ihsân)*, c’est d’adorer Allâh comme si tu le voyais » (Bukhârî, *tafsîr*, s. 31, *îmân*, 37, etc.) : ce « comme » a une importance capitale puisqu’il légitime l’usage du *khayâl* dans la vie spirituelle.

2. Sur l’interprétation par Ibn Arabî de ce verset coranique relatif à la conception de Jésus, voir *Fus.*, I, pp. 138-139.

3. Les mentions d’Abû l-Abbâs al-Uryabî (parfois dénommé Abû Ja’far) sont fréquentes chez Ibn Arabî. C’est à lui qu’est consacrée la première des notices biographiques du *Rûh al quds* (Damas, 1964, pp. 46-48). Voir aussi *Fut.*, I, p. 186; II, p. 177; III, pp. 208, 336, 539; IV, p. 123...

lieu, de Muhammad lui-même. Nous aurons l'occasion de donner des éléments complémentaires sur la relation très spéciale existant entre Ibn Arabî et Jésus. L'affirmation que nous venons de rapporter à ce propos est, signalons-le dès à présent, éclairée par divers passages des *Futûhât* où le Shaykh al-Akbar déclare que Jésus fut, lors de son entrée dans la Voie, son premier maître [1].

Le problème de la survivance, au sein de la communauté islamique, de témoins des révélations antérieures avait été brièvement évoqué plus haut. Ibn Arabî y revient : « Il y a à notre époque, aujourd'hui même, des compagnons de Jésus et aussi de Jonas qui vivent à l'écart des hommes. » En ce qui concerne les compagnons de Jonas, le Shaykh al-Akbar nous dit avoir vu les traces laissées par l'un d'eux, qui l'avait devancé de peu, sur le rivage de la mer : l'empreinte de son pied était longue de trois empans trois quarts et large de deux. Un ami d'Ibn Arabî, Abû Abdallâh b. Khazar al-Tanjî, s'était entretenu avec ce mystérieux personnage, lequel lui avait annoncé, avec une exactitude sans défaut, les événements qui allaient survenir en Andalousie en 585 (année où se produisit cette rencontre) et 586 [2].

Quant à l'existence, postérieurement à l'établissement de l'islam, de disciples directs de Jésus, Ibn Arabî rapporte à ce sujet – en précisant que, si sa chaîne de transmission est sujette à discussion, il n'en est pas moins valide « chez nous et nos pareils » car confirmé par un « dévoilement » *(kashf)* – un récit remontant à Ibn Umar. Selon ce dernier, le calife Umar, son père, ordonna par lettre à Nadla b. Mu'âwiya, qui se trouvait avec ses soldats en Irak, d'entreprendre une série d'incursions dans les environs de la ville de Hilwân. Tandis qu'il exécutait cet ordre, Nadla s'arrêta au pied d'une montagne pour y accomplir la prière de l'après-midi et lança le grand appel à la prière *(adhân)*. Une voix mystérieuse fit écho à chacune des formules de cet appel rituel et l'interpella :
– Ô Nadla, je témoigne que Muhammad est l'Envoyé d'Allâh.

1. *Fut.*, I, p. 155; III, pp. 43, 341; IV, p. 77.
2. La même anecdote est également rapportée dans *Fut.*, II, p. 415. Les années hégiriennes 585 et 586 correspondent aux années 1189 et 1190 du calendrier chrétien. Elles virent le souverain almohade Abû Yûsuf Ya'qûb repousser victorieusement les attaques des Portugais et des Castillans.

Telle est la religion [droite], celle que nous a annoncée Jésus fils de Marie. Et c'est sur la communauté de Muhammad que se lèvera l'Heure! »

La montagne se fend soudain et la tête du personnage invisible qui a tenu ces propos finit par apparaître. Il déclare se nommer Zurayb b. Barthalmâ. Il lui a été prescrit par Jésus dont il est « mandataire » *(wasî)* de demeurer en ce lieu jusqu'au jour où, à la fin des temps, le fils de Marie redescendra sur terre. Un dialogue s'engage au cours duquel Ibn Barthalmâ (le « fils de Bartholomée ») charge Nadla de saluer le calife Umar de sa part et lui confie à son intention un message où il énumère un certain nombre des signes annonciateurs du Jour du Jugement.

Lorsque ce message parvient à Umar, ce dernier se souvient que le Prophète avait mentionné qu'un *wasî* de Jésus séjournait dans cette montagne du côté de l'Irak. Il envoie l'un de ses compagnons au lieu indiqué pour retrouver Ibn Barthalmâ et lui transmettre son salut : le disciple de Jésus, cette fois, ne répond plus à l'appel à la prière bien que le messager d'Umar le répète cinq fois par jour pendant quarante jours et nul ne parvient à découvrir sa retraite. Mais, dit Ibn Arabî, à la fin de cette histoire, Ibn Barthalmâ demeure toujours sur cette montagne, s'adonnant solitairement à l'adoration de Dieu.

Commentant ensuite ce curieux récit, le Shaykh al-Akbar souligne que ce personnage et tous ceux qui, comme lui, sont des « mandataires » ou des « exécuteurs testamentaires » *(awsiyâ)* toujours vivants des prophètes du passé font partie des saints de la communauté muhammadienne bien que le contenu de la Révélation apportée par le Prophète ne leur soit pas parvenu par la voie ordinaire : c'est de Khadir en personne – de celui qui est le maître des esseulés *(afrâd)* – qu'ils l'ont reçu. L'existence de tels êtres est la raison pour laquelle le Prophète a interdit de tuer les moines *(ruhbân)* qui s'éloignent des créatures et s'isolent avec leur Seigneur et a ordonné de les laisser s'adonner en paix à cette adoration [1]. Le devoir de *tablîgh,* de transmission de la foi, qui s'impose normalement aux croyants n'a pas lieu d'être accompli en

1. Bukhârî, *anbiyâ,* 45 ; Muslim, *tawba,* 46-47, *zuhd,* 73.

ce qui les concerne car ils possèdent déjà « une évidence venue de leur Seigneur » (Cor. 6 : 57).

Ces cas où Dieu prend en charge l'instruction d'êtres exceptionnels – qui ne sont pas nécessairement, comme Ibn Barthalmâ, des *mu'ammarîn*, des hommes du passé anté-islamique dotés d'une surnaturelle longévité – permettent de résoudre, remarque Ibn Arabî, la contradiction apparente entre l'affirmation coranique selon laquelle le Prophète est envoyé « vers tous les hommes » (Cor. 7 : 158) et le fait indiscutable que son message n'est pas parvenu à l'humanité entière. On devine l'importance que revêt cette indication elliptique quant au statut initiatique, dans l'économie de l'islam, des élites spirituelles relevant, selon les critères exotériques, de Révélations abrogées. Une allusion à ceux, parmi les personnages bénéficiant ainsi d'une assistance divine, qui appartiendraient aux « Gens du Livre » et à ce titre acquitteraient la *jizya*, le tribut imposé aux juifs et aux chrétiens, confirme cette interprétation : par le paiement de ce tribut, et donc la reconnaissance d'une obligation imposée par la Loi muhammadienne, ils se trouvent intégrés dans l'ordre islamique et leur Loi propre, théoriquement invalidée par l'avènement de l'islam, retrouve par là même, en ce qui les concerne, ce que l'on pourrait appeler une validité dérivée. Or – la mention de la *jizya* est suffisamment éclairante à cet égard – il ne s'agit plus cette fois d'anachorètes, qui se situent par définition hors des normes communautaires, mais d'individus qui, techniquement parlant, sont des « infidèles ».

Après cet excursus, dont on voit qu'il ne nous éloigne qu'en apparence du propos initial puisqu'il conduit Ibn Arabî à donner de la *walâya* une image beaucoup plus inclusive que les définitions qui l'enferment dans le cadre de l'islam sociologique, le chapitre se poursuit par une description des signes de reconnaissance grâce auxquels on peut discerner les saints de type christique : les charismes qui leur sont propres présentent une analogie avec les miracles attribués à Jésus et c'est la raison pour laquelle, par exemple, ils peuvent être dotés du pouvoir de marcher sur les eaux mais ne possèdent pas celui de voler dans les airs (lequel est lié au type muhammadien qui hérite de Muhammad un privilège dont l'Ascension nocturne – *isrâ, mi'râj* – est le modèle et

la source)[1]. De même se distinguent-ils par une énergie spirituelle *(himma)* qui agit efficacement sur les êtres et les choses : allusion probable au pouvoir que possède Jésus (Cor. 3 : 49) de guérir l'aveugle et le lépreux et de ressusciter les morts. Enfin leur comportement à l'égard des créatures, quelle que soit la religion dont elles se réclament, est marqué par la miséricorde et la douceur. En toute chose, le saint *îsawî* voit ce qu'elle a de meilleur. Tel est aussi le cas de Muhammad, en tant qu'il contient la totalité des types prophétiques et intègre par conséquent en sa personne les vertus spécifiques de chacun d'eux : passant près d'une charogne, alors que ses compagnons déclarent : « Comme elle est puante ! », le Prophète s'exclame : « Que ses dents sont blanches ! » Mais, chez le saint muhammadien, la compassion universelle qui procède de cette perception de la positivité des créatures, de la beauté ou de la perfection qui leur est inhérente, ne se manifeste pas à l'état nu comme chez le saint christique. Dieu est Miséricorde. Il est aussi Rigueur et ce second aspect peut voiler le premier dans le comportement du Prophète de l'islam ou de ses héritiers.

Est-il possible d'identifier des personnages historiques chez lesquels prédominent des caractères autorisant à les définir comme des saints « christiques » ? Nous avons vu qu'Ibn Arabî, lorsqu'il signale comme exemple le cas de son maître Abû l-Abbas al-Uryabî, précise que ce dernier fut *îsawî* sur la fin de sa vie et ajoute que lui-même le fut, au contraire, lors de son entrée dans la Voie, après quoi, il devint successivement *mûsawî, hûdî,* etc. Laissant de côté pour l'instant le cas personnel d'Ibn Arabî, retenons qu'un même *walî* peut cumuler plusieurs héritages prophétiques au cours de son existence, ce qui a nécessairement pour effet de brouiller les signes distinctifs et interdit une application mécanique de la typologie akbarienne. Il n'en reste pas moins

1. Il n'en demeure pas moins que tous les *awliyâ* connaissent un *mi'raj* en tant que ce dernier symbolise les étapes du voyage spirituel qui conduit à la *walâya* parfaite : nous aurons l'occasion d'examiner ce point de manière approfondie à partir d'une analyse de la *Risâlat al-anwâr* dans le dernier chapitre de ce livre. La restriction aux seuls saints muhammadiens du privilège dont l'Ascension du Prophète est le prototype ne concerne que la réalité physique du déplacement « dans les airs ».

que certains *awliyâ* présentent des caractéristiques permettant une identification, parfois expressément confirmée par Ibn Arabî lui-même : tel est le cas de Hallâj, que l'on voit mentionné à plusieurs reprises dans le chapitre XX des *Futûhât* où le Shaykh al-Akbar traite « de la science propre à Jésus » et où il déclare expressément : « Cette science était celle de Husayn b. Mansûr », indication qui se rapporte plus particulièrement à la doctrine hallâjienne du *tûl* et du *ard* – de la « hauteur » et de la « largeur » –, termes dont la relation avec un symbolisme cruciforme est tout à fait claire [1]. Les miracles que la tradition associe à Hallâj, les propos qu'on rapporte de lui, notamment le fameux vers : « C'est dans la religion de la croix que je mourrai » *(fa fî dîni al-salîb yakûnu mawtî)* [2], sa « passion » même confirment avec force ce rattachement au type christique en quoi il ne faut pas voir autre chose que la manifestation d'une des possibilités incluses dans la sphère de la *walâya* muhammadienne.

Ibn Arabî prévient d'ailleurs ses lecteurs contre les méprises que peut entraîner le comportement d'un *walî,* son rapport privilégié avec un prophète antérieur à l'islam dont il est l'héritier spirituel le conduisant par exemple, lorsqu'il est à l'agonie, à invoquer le nom de Moïse ou de Jésus, ce qui le fait soupçonner à tort d'être devenu juif ou chrétien [3]. Un

1. *Fut.,* I, p. 169. Sur les références islamiques au symbolisme de la croix nous renvoyons à l'article de Michel VÂLSAN paru sous ce titre dans *Études traditionnelles,* mars-juin et novembre-décembre 1971, où est analysé et commenté ce chapitre XX des *Futûhât* dont il donne également la traduction.

2. L. MASSIGNON et P. KRAUS, *Akhbâr al-Hallâj,* Paris, 1936, texte arabe p. 82, texte français p. 95. Nous ne nous étendrons pas sur le cas de Hallâj à propos duquel il suffit de renvoyer aux ouvrages de Massignon et surtout à l'édition posthume de la *Passion* en y joignant le livre de R. ARNALDEZ, *Hallâj ou la religion de la croix,* Paris, 1964 (voir en particulier le chapitre IV). Que Massignon, jusque dans le vocabulaire de ses traductions (et dans le choix du mot « *Passion* »), n'ait pas su résister à la tentation de « christianiser » Hallâj, suscitant par là même un intérêt assez suspect dans certains milieux chrétiens et entraînant une dévalorisation concomitante d'autres visages de la spiritualité islamique, justifie sans aucun doute un usage prudent de ses travaux. Mais la résonance étonnamment christique de certains propos de Hallâj et en particulier du célèbre *Anâ l-haqq,* qu'on peut difficilement ne pas rapprocher du « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie » de l'évangile de Jean (XIV, 6), devait inévitablement entraîner bien des confusions que seuls les critères akbariens permettent de dissiper.

3. *Risâlat al-anwâr,* Hayderâbâd, 1948, p. 16.

autre cas de saint *îsawî* aisément repérable, et d'ailleurs proche à bien des égards de celui de Hallâj, est celui d'Ayn al-Qudât Hamadhânî [1], disciple d'Ahmad Ghazâlî, accusé d'être un *zindîq* (hérétique) et de prétendre à la dignité prophétique, torturé et pendu à Hamadhân en 525/1131 à l'âge de trente-trois ans – l'âge de Jésus, celui aussi qu'auront, selon un *hadîth*, tous les élus au Paradis [2] –, et que les auteurs soufis postérieurs ont souvent désigné comme *îsawî l-mashrab wa mansûrî l-maslak* : « Sa source était Jésus, sa voie était celle de Mansûr (al-Hallâj) [3]. » De même encore un des maîtres les plus vénérés de la *tarîqa* naqshbandiyya, Ubaydallâh Ahrâr, au XVe siècle, se déclare-t-il lui-même expressément *îsawî* et précise qu'il a reçu à ce titre en héritage le pouvoir de « vivifier les cœurs » comme Jésus avait celui de ressusciter les morts [4].

Mais il y a, en ce domaine, des exemples plus récents. Michel Vâlsan, qui nous fit découvrir il y a plus de trente ans l'importance de la notion de *wirâtha* dans la doctrine akbarienne de la *walâya*, ne s'est pratiquement pas exprimé par écrit sur ce sujet [5]. Il a toutefois, dans une précieuse note de quelques pages [6], montré le caractère spécifiquement *îsawî*

1. Sur Ayn al-Qudât, cf. L. Massignon, *Passion*, index, *s.v.* Hamadhânî. Sa *Shakwâ l-gharîb (Plainte de l'exilé)*, écrite en prison l'année de sa mort, a été éditée et traduite par M. b. Abd El-Jalil, *Journal asiatique*, 1930 (n° janvier-mars).

2. Baghawî, *Masâbih al-sunna*, II, p. 152.

3. Abd El-Jalil, *op. cit.*, pp. 12-13; L. Massignon, *Passion*, II, p. 177. L'emploi de ces expressions, est-il besoin de le préciser, est postérieur à Ibn Arabî et témoigne de l'acceptation par les milieux soufis de sa doctrine de la *walâya* et des distinctions qu'il établit entre les types de sainteté. De manière caractéristique, Ayn al-Qudât accomplit un miracle « christique » en ressuscitant un mort (cf. ses *Tamhîdât*, éd. A. Usayran, Téhéran, 1962, pp. 250-251).

4. Cf. Muhammad al-Rakhâwî, *Al-anwâr al-qudsiyya fî manâqib al-sâda al-naqshbandiyya*, Le Caire, 1344 h., pp. 157-158. (La phrase sur le *maqâm ihyâ' al-qulûb* fait allusion à Cor. 3 : 49.)

5. Cf. cependant la note 2, p. 166 et la note 12, p. 169, dans *Études traditionnelles*, juillet-octobre 1962.

6. « Sur le cheikh Al-Alâwî », *Études traditionnelles*, janvier-février 1968. Cette note complète un compte rendu déjà paru dans la même revue de l'ouvrage de Martin Lings, *A Moslem Saint of the Twentieth Century*, Londres, 1961, trad. franç. sous le titre *Un saint musulman du vingtième siècle*, Paris, 1967.

d'un saint musulman contemporain, le shaykh al-Alâwî, mort en 1934 (dont le visage même portait de manière indéfinissable une empreinte christique qui frappa plusieurs de ses visiteurs européens), en s'appuyant notamment sur la récurrence du personnage de Jésus, ou de la mention de son nom, dans une série de visions où le shaykh apparut aux membres de la *zawiyya* de Mostaghanem à l'époque où, le maître précédent étant décédé, il s'imposait de lui désigner un successeur. « Pour nous, écrit Michel Vâlsan, ce groupe particulier de visions est significatif, non seulement du cas spirituel personnel du cheikh al-Alâwî mais encore de sa fonction initiatique [...] [La *tarîqa* à laquelle il appartenait], à part un rôle normal dans son cadre islamique, ayant aussi à constituer la présence effective du *tasawwuf*, comme voie initiatique, aux confins du monde occidental et même à l'intérieur de la zone d'influence européenne sur le monde musulman... devait s'exprimer à travers des modalités appropriées à un contact effectif et efficace avec la sensibilité intellectuelle de l'Occident. » L'attraction très forte que le shaykh al-Alâwî exerça sur certains Européens qui devinrent ses disciples et le rôle que sa *tarîqa* a joué dans l'introduction du *tasawwuf* en France et dans d'autres pays occidentaux confirment l'adéquation entre le type de *walâya* qu'il incarnait et la nature du milieu dans lequel il était appelé à représenter le *tasawwuf*[1]. C'est sans doute une correspondance de même nature qui, de même qu'elle explique la fascination que le monde chrétien, à la suite de Massignon, a éprouvée pour Hallâj, permet de comprendre le destin singulier d'un soufi du XIIIe siècle comme Ibn Hûd dans la maison duquel des juifs de Damas se réunissaient pour étudier, sous sa direction, le *Guide*

1. Le caractère *îsawî* du shaykh al-Alâwî est également confirmé par certains détails de ses derniers moments auxquels Michel Vâlsan a choisi de ne faire qu'une allusion discrète à la fin de son article. Une interprétation analogue nous paraît s'imposer dans le cas de l'émir Abd al-Kader dont la personne, le comportement et les vertus caractéristiques portent également la marque du type *îsawî* mais qui a joué, en outre, dans les rapports entre l'ésotérisme islamique et l'Occident, un rôle que nous nous proposons d'examiner quelque jour. On trouvera de premières indications dans l'introduction et les notes de notre traduction d'extraits de son *Kitâb al-mawâqif* publiée sous le titre *Écrits spirituels*, Paris, 1982.

des égarés de Maïmonide [1] : il s'agirait en l'occurrence d'un *walî* de type *mûsawî* ou plus probablement *ibrâhimî,* Abraham représentant le tronc commun et le point de jonction entre le judaïsme et l'islam. Les détails dont on dispose ne sont cependant ni assez nombreux ni assez précis pour justifier une affirmation catégorique. Il n'est pas davantage possible de conclure, des informations transmises par les hagiographes, qu'Ahmad al-Badawî (mort en 675/1276), le célèbre saint de Tantâ, appartenait au type *mûsawî* en dépit de similitudes que l'on relève entre lui et cet Abû Ya'zâ à propos duquel nous avons cité plus haut un texte d'Ibn Arabî : comme Abû Ya'zâ, Ahmad al-Badawî se voilait le visage et, si certains auteurs – musulmans ou occidentaux – ont cherché à cette pratique une explication très prosaïque, d'autres nous relatent que, sur la demande insistante d'un de ses disciples, il accepta un jour de relever son voile et que le disciple indiscret périt sur-le-champ [2].

Pas plus qu'il n'existe de « clef des songes » utilisable par le premier venu il n'y a de « clef des saints » qui ouvrirait à coup sûr les portes de la *walâya* : si les conjectures sont permises – et, dans quelques rares cas, appuyées sur des évidences qui écartent le doute –, seul le *ârif,* le gnostique authentique, saura, grâce à sa perspicacité spirituelle *(firâsa)* ou à un « dévoilement » *(kashf),* interpréter sans erreur et en

1. Kutubî, *Fawât al-wafâyât,* Le Caire, 1951, I, pp. 123-125; Safadî, *Wâfî,* Wiesbaden, 1979, XIII, pp. 156-157. Ibn Hûd, né à Murcie en 633/1235, mourut à Damas en 697/1297. Il se rattachait à l'école d'Ibn Sab'în (lequel cite le *Guide des égarés* dans sa *Risâla nûriyya,* in *Rasâ'il Ibn Sab'în,* éd. Badawî, Le Caire, 1965, p. 157) et est à ce titre classé par Ibn Taymiyya parmi les *ittihâdiyya.* Sur la dynastie des Hûdides, voir dans *EI*², s.v., l'article de D. M. Dunlop (Ibn Hûd est le frère de Muhammad b. Yûsuf al-Mutawakkil, qui fut sultan de Grenade).

2. Sha'rânî, *Al-tabaqât al-kubrâ,* Le Caire, 1954, I, p. 184. Sur Ahmad al-Badawî, voir l'article de K. Vollers/E. Littmann dans *EI*², où figurent de nombreuses références mais dont on doit déplorer le ton méprisant (Badawî y est décrit comme « un représentant du plus bas type de derviche » aux dons intellectuels « très faibles »). Les saints voilés ne sont pas rares dans l'histoire du soufisme. Dans le *Jâmi' karamât al-awliyâ* de Nabhânî (Beyrouth, s.d, I, p. 308) on trouvera par exemple – précédant immédiatement les pages consacrées à Ahmad al-Badawî – une courte notice sur un autre saint du VIIe siècle de l'hégire, le shaykh Abû l-Abbâs Ahmad, qui était précisément surnommé *al-mulaththam* (le « voilé ») et que l'on considérait comme un *mu'ammar,* un être doué d'une longévité prodigieuse.

toutes circonstances les signes de l'empreinte prophétique sur la personne du *walî* ou dans les actes et les propos qu'on relate à son sujet. Un même saint peut « hériter » de plusieurs prophètes; il peut aussi ne recevoir qu'une part de l'héritage de l'un d'eux : dans l'un et l'autre cas, l'identification devient plus délicate, les traits distinctifs étant trop nombreux ou au contraire trop rares. En outre, il ne faut pas oublier que les « verbes » *(kalimât)* prophétiques qui structurent la *walâya* ne se réduisent pas aux vingt-sept prophètes mentionnés dans les *Fusûs* : un texte que nous avons signalé dans le chapitre III souligne qu'il y a, à tout moment, cent vingt-quatre mille saints (ou types de sainteté) correspondant aux cent vingt-quatre mille prophètes qui, selon un *hadîth,* se sont succédé depuis le début de l'histoire humaine. De même que la multiplicité des Noms divins peut être réduite à une série limitée de « Noms matriciels » *(ummahât)* [1], celle des prophètes peut être ramenée à un nombre restreint de types majeurs dont les autres procèdent par différenciation; et ce sont ces modèles fondamentaux qui apparaissent dans les chapitres successifs des *Fusûs.* Il n'en demeure pas moins que, dérivés de chacun d'eux, il existe (que l'on prenne littéralement ou non le chiffre de cent vingt-quatre mille) de larges familles de « verbes » mineurs qu'une typologie exhaustive devrait prendre en compte et dont nous ignorons jusqu'au nom [2]. D'autre part, même si l'on s'en tient aux vingt-sept prophètes des *Fusûs,* fût-ce en complétant les indications souvent allusives qu'on trouve dans cet ouvrage par celles

1. Cf. *Fus.,* I, p. 65. Selon le point de vue auquel il se place, Ibn Arabî donne de ces *ummahât al-asmâ* des listes différentes. Dans *Fut.,* I, p. 100, il en énumère sept qui sont : *al-hayy al-âlim* [*sic*], *al-murîd, al-qâdir, al-qâ'il, al-jawwâd* et *al-muqsit* (le passage correspondant de l'édition O.Y. omet le nom *al-qâdir*), en précisant qu'ils sont eux-mêmes engendrés par les Noms *al-mudabbir* et *al-mufassil.* Dans *Fut.,* II, p. 437, il les ramène à trois : *Allâh, al-rabb, al-rahmân.*

2. La littérature islamique, et, en particulier, les *qisas al-anbiyâ,* véhicule un certain nombre de données le plus souvent considérées comme des *isrâ'iliyyât* suspectes, et dont les sources sont juives (Bible ou Talmud) ou chrétiennes (Évangiles canoniques ou apocryphes, Actes des Apôtres), sur quelques figures dont l'histoire vient s'ajouter aux récits relatifs aux prophètes mentionnés dans le Coran. L'inclusion – fort discutée par les *ulamâ* – de ces personnages dans la série des *anbiyâ* ne modifie pas sensiblement le problème.

qu'on peut puiser dans d'autres textes – le récit, qui sera étudié plus loin, de la rencontre d'Ibn Arabî avec les prophètes des sept cieux planétaires, par exemple, ou les indications très cryptiques du *Kitâb al-abâdila* [1] – il demeure bien difficile d'extraire de l'œuvre du Shaykh al-Akbar des critères dont le maniement serait à la portée de chacun. Le contenu des chapitres des *Fusûs* et, pour commencer, leurs titres mêmes signalent à notre attention des sciences spirituelles particulières qui constituent l'apanage de tel ou tel prophète et seront héritées par les *awliyâ* : science des Noms pour Adam, des dons divins pour Seth, de la transcendance divine pour Noé, de l'amour éperdu pour Abraham, du destin pour Uzayr, de la Miséricorde pour Salomon, de la « lieutenance divine » *(khilâfa)* pour David, etc. Mais le rassemblement des données scripturaires ou traditionnelles sur chaque *nabî* et le recensement des remarques, cursives ou discursives, qu'on relève à son sujet dans les écrits d'Ibn Arabî laissent subsister de larges zones d'ombre. Une idée centrale est cependant placée en pleine lumière : la communauté muhammadienne récapitule *simultanément* en la personne de ses saints, à n'importe quel moment de son histoire, les « sagesses » que représentent les révélations prophétiques successives depuis le point de départ du cycle humain [2] et les modes de réalisation spirituelle correspondants; et c'est là ce qu'exprime l'équivalence entre le nombre des *anbiyâ*, connus et inconnus, et celui des *awliyâ*, même si la relation précise entre les personnages de la première catégorie et ceux de la seconde échappe au regard du profane.

Quant au nombre vingt-sept, qui est celui des types prophé-

1. Il existe du *Kitâb al-abâdila* une édition – très imparfaite mais qui a le mérite d'être la première – due à Abd al-Qâdir Ahmad Atâ (Le Caire, 1969). Les noms emblématiques sous lesquels sont placées les sentences qu'on y trouve sont construits de diverses manières mais incluent souvent le nom d'un prophète. On y voit apparaître vingt-trois des vingt-sept prophètes des *Fusûs* (manquent Luqmân, Shu'ayb, Uzayr, et Nûh) mais aussi, précisément, plusieurs des personnages non coraniques mentionnés dans les *qisas al-anbiyâ* tels Shamwîl, Dânyâl, Yûhannâ, Jirjîs, Yûsha'. Nous donnerons dans le dernier chapitre de ce livre quelques indications plus précises sur le *Kitâb al-abâdila*.

2. Il faudrait, en toute rigueur, parler ici d'*un* cycle humain : pour Ibn Arabî, en effet, d'innombrables « Adam » se sont succédé, dont chacun est le point de départ d'un tel cycle (*Fut.*, III, pp. 348, 549).

tiques majeurs retenus par l'auteur des *Fusûs,* il est aussi celui des noms de prophètes mentionnés dans le Coran « en lequel Dieu n'a omis aucune chose » (cf. Cor. 6 : 38), ce qui signifie que ce nombre contient effectivement, de manière synthétique, la totalité des formes de *nubuwwa,* et donc de *walâya,* que déploient de manière distinctive les cent vingt-quatre mille prophètes. S'il en était autrement, Dieu, qui ne peut pas ne pas nous dire tout ce que nous avons besoin de savoir, aurait mentionné d'autres prophètes, voire la totalité d'entre eux. Le remplacement de deux des noms de la liste coranique par deux autres dans les *Fusûs* n'est, à notre connaissance, expliqué nulle part dans l'œuvre d'Ibn Arabî. Cette substitution n'est toutefois compréhensible, dans la perspective akbarienne, que si les deux prophètes coraniques absents dans les *Fusûs* (Dhû l-Kifl et Al-Yasa'), et sur lesquels d'ailleurs le Coran ne donne aucune information précise, sont, en fait, identiques – sous le rapport de leur fonction cyclique et en tant que manifestations d'une « sagesse » particulière – à ceux dont les noms sont substitués aux leurs (Shîth et Khâlid b. Sinân) [1]. Il est à remarquer d'autre part que le nombre de vingt-sept est symétriquement, comme nous l'avons signalé, celui des *dajjâlûn* – des « imposteurs », des puissances d'illusion – qui sont manifestement aux « saints de Satan » ce que les prophètes « majeurs » sont aux saints de Dieu [2].

1. Il est intéressant de noter que les deux personnages non coraniques dont les noms apparaissent dans les *Fusûs* se situent aux deux extrémités du cycle de la prophétie : Shîth (Seth) est le premier prophète après Adam, Khâlid b. Sinân le dernier avant Muhammad. Précisons que, pour atteindre le nombre de vingt-sept noms, la liste des prophètes coraniques doit inclure, comme celle d'Ibn Arabî dans les *Fusûs,* celui de Luqmân (généralement classé parmi les Sages plutôt que parmi les prophètes) et celui d'Uzayr (l'Esdras biblique) mentionné dans Cor. 9 : 30, à qui les commentateurs n'attribuent habituellement pas la qualité de *nabî,* bien qu'il soit le « restaurateur » de la Thora et que son association avec Jésus dans ce même verset souligne le caractère exceptionnel de sa fonction (Tabarî, *Tafsîr,* éd. Shakir, XIV, p. 202, en parle comme d'un *âlim* inspiré). Suyûtî (*Al-itqân fî ulûm al-qur'ân,* Le Caire, 1368 h., II, pp. 137-141), qui ne retient pas ces deux noms, ne dénombre donc que vingt-cinq prophètes coraniques.

2. Voir le *hadîth* mentionné dans la note 2, page 36. L'interprétation de *dajjâl* par « antéchrist » doit donc, répétons-le, être réservée au cas de celui qui est le « sceau des *dajjâlûn* » et dont l'apparition est un des signes traditionnels de la fin des temps.

Il faut enfin relever qu'il existe entre le chiffre vingt-sept et le Coran lui-même une relation très significative : c'est en effet pendant la Nuit du Destin *(laylat al-qadr),* traditionnellement célébrée le 27 du mois de Ramadhân, qu'a eu lieu la « descente » du Livre (Cor. 97 : 1). Or, ainsi que nous l'avons indiqué au chapitre IV, l'« Homme Parfait » est, pour Ibn Arabî, « frère du Coran » car il est, comme lui, *kalima jâmi'a,* « Parole totalisatrice ». C'est la raison pour laquelle, selon l'interprétation du Shaykh al-Akbar, cette « Nuit » n'est autre que la personne même du Prophète Muhammad puisqu'en elle s'accomplit, au terme de l'histoire, la plénitude de la *nubuwwa* et de la *walâya* dont les prophètes antérieurs ne représentaient que des aspects. Date symbolique du dernier message divin, la *laylat al-qadr* est donc aussi, pour l'homme, celle de la deuxième naissance par laquelle il devient ce que de toute éternité il était. Cette correspondance entre le Coran et l'*insân kâmil* est en outre soulignée par le fait que la « descente » du premier et la « montée » du second sont placées sous le signe du même nombre. C'est dans la nuit du 27 du mois de Rajab, en effet, que l'islam fête, chaque année, l'ascension *(mi'râj)* qui, de ciel en ciel, amena le Prophète jusqu'au seuil de la Présence divine à « la distance de deux arcs ou plus près » (Cor. 53 : 9). Or les deux arcs, selon Ibn Arabî, sont les deux demi-cercles dont la conjonction, en réunissant les réalités divines *(haqâ'iq haqqiyya)* et les réalités créaturelles *(haqâ'iq khalqiyya),* restaure l'unité originelle qui contient la somme des possibles dont le nombre vingt-sept apparaît ainsi, une fois encore, comme l'expression symbolique [1].

1. Sur l'identification de la *laylat al-qadr* à la nature humaine du Prophète, voir *Fut.*, IV, p. 44. (Selon Ibn Arabî, la Nuit du Destin, bien que, pour la communauté musulmane, sa date soit arrêtée une fois pour toutes au 27 du mois de Ramadhân, « circule » dans l'année mais il n'est donné qu'aux *ârifûn* de la reconnaître lorsqu'elle survient et de bénéficier ainsi pleinement des grâces attachées à la récurrence périodique de cette « descente ». Cf. *Fut.*, III, pp. 94, 159; IV, p. 486.) Sur la signification des « deux arcs » *(qâb qawsayn),* voir *Fut.*, II, p. 558; III, p. 543; IV, pp. 39, 51; *Kitâb al-isrâ,* p. 50.

VI. LES QUATRE PILIERS

Les types de sainteté, tels que les définit Ibn Arabî, correspondent en quelque sorte au déploiement horizontal des possibilités incluses dans la *walâya* totale dont Muhammad est la source et la somme. Mais la communauté des saints se structure d'autre part selon un axe vertical au long duquel se distribuent les degrés et les fonctions.

Le *fath* – un mot que nous avons traduit précédemment par « illumination » mais qui signifie proprement « ouverture » – « déchire » le temps et l'espace. Rapport immédiat et instantané de l'homme avec Dieu, il annule le « où » et le « quand » : pour le saint il n'y a d'une certaine façon, comme le dit Abû Yazîd al-Bistâmî, « ni matin ni soir ». D'un autre point de vue, cependant, la sainteté, parce qu'elle est une assomption de la nature humaine intégrale, doit paradoxalement se manifester dans les formes et les conditions inhérentes à celle-ci. Le saint est, en un sens, « fils de personne » : il a avec Dieu une relation sans intermédiaire, celle qu'exprime dans le vocabulaire akbarien le terme technique de *wajh khâss* qui désigne la « face particulière » éternellement tournée vers Dieu en tout être et simultanément, celui des visages de Dieu, celui des aspects divins qui correspond proprement à cet être [1]. Il s'inscrit néanmoins dans une durée, ce que traduit de façon explicite son appartenance à une généalogie initiatique *(silsila)* et, plus discrètement, sa qualité d'héritier d'un prophète. Il est

1. Sur le *wajh khâss,* cf. *Fut.,* I, pp. 319, 347; II, p. 294; III, pp. 23, 235, 248, 260; IV, p. 315; *Fus.,* I, p. 174.

affranchi des six directions qui déterminent la perception de l'homme ordinaire [1]. Son « lieu » est le « non-lieu » (« le " où " n'a plus de lieu », écrit Hallâj dans un quatrain célèbre); mais il occupe cependant une place strictement déterminée dans un théâtre cosmique dont la hiérarchie des saints est le principe ordonnateur. La typologie devient ici topologie.

Cette configuration hiérarchique et la terminologie qui l'exprime ont une origine discutée mais, en tout cas, bien antérieure à Ibn Arabî. Pour Ibn Taymiyya, tous les *hadîth*-s invoqués pour justifier cette doctrine sont apocryphes [2]. Ibn Khaldûn voit dans ces croyances un emprunt aux shi'ites [3]. En sens inverse – et pour invoquer, parmi beaucoup d'autres,

1. Cette indétermination spatiale – car « où que vous vous tourniez, là est la Face de Dieu », Cor. 2 : 115 – se traduit notamment par le fait que dans son être physique, le saint devient « une face sans nuque » : comme le Prophète qui voyait les croyants priant derrière lui, il saisit du même regard toutes les directions de l'espace. IBN ARABÎ décrit son expérience de ce charisme dans *Fut.*, I, p. 491, et II, p. 486. Au même ordre de phénomène appartient aussi le fait que le corps échappe à la spécialisation des organes. N'importe lequel des cinq sens peut se substituer aux autres : le *walî* est capable de « voir » les odeurs ou de « sentir » les choses visibles, etc. (*Fut.*, I, p. 221). Sur cet aspect caractéristique de l'expérience du *fath,* voir le récit autobiographique d'ABD AL-AZIZ AL-DABBÂGH (*Kitâb al-ibrîz,* Le Caire, 1961, pp. 14-16; cf. aussi p. 354) qui constitue l'un des documents les plus extraordinaires que l'on connaisse à ce sujet. Tout cela est à rapprocher de l'affirmation d'IBN ARABÎ selon laquelle les écrits divins qui, dans certaines circonstances exceptionnelles, parviennent entre les mains des hommes, sont lisibles dans tous les sens (*Fut.*, III, p. 605). Sur ce sujet, cf. également *Fut.*, I, p. 320; *Taj.*, éd. O.Y., III, p. 462.

2. IBN TAYMIYYA, *Majmu'at al-rasâ'il,* I, pp. 21-26; voir aussi M. U. MEMON, *Ibn Taymiyya' Struggle Against Popular Religion,* La Haye, 1976, p. 65.

3. *Discours sur l'histoire universelle (Muqaddima),* trad. V. Monteil, Beyrouth, 1967-1968, III, pp. 1022-1023. Sur ce dossier énorme et compliqué, voir l'excellent article de F. DE JONG dans *EI*², s.v. *qutb* (IV, p. 548 sq.), qui comporte cependant une lacune sur un point essentiel de la doctrine d'Ibn Arabî à ce sujet. Sans analyser en détail les positions des orientalistes, rappelons que, pour L. MASSIGNON (*Essai sur les origines du lexique technique,* Paris, 1954, pp. 132-134), il s'agit d'« une doctrine beaucoup plus ancienne en islam qu'on ne le croit généralement », « ...qui n'est pas forcément d'origine imâmite quoi qu'en ait dit Ibn Khaldûn. Elle est classique au Xᵉ siècle... En fait, on la mentionne en termes exprès dès le IXᵉ siècle ». H. CORBIN (*En Islam iranien,* I, p. 229; II, p. 76, III, p. 279...) voit là une doctrine crypto-shi'ite (le *qutb* est pour lui une métamorphose de l'*imâm*) et suggère que la hiérarchie des *awliyâ* dans le soufisme s'inspire de celle des sociétés secrètes ismaéliennes.

le témoignage d'un soufi qui est aussi un *faqîh* et un spécialiste du *hadîth* –, Suyûtî consacre à ce problème tout un traité [1] qui s'appuie sur des traditions prophétiques considérées par lui comme authentiques. Relevons dans ce texte un récit particulièrement intéressant parce que prototypique : « Abû Hurayra raconte : j'entrai un jour chez le Prophète. Il me dit : " Un homme va venir vers moi dans un instant par cette porte; il fait partie des sept par lesquels Dieu protège les habitants de la terre. " Et voici qu'un Éthiopien *(habashî)* arriva par cette porte. Il était chauve et avait le nez coupé. Il portait sur sa tête une jarre d'eau. L'Envoyé d'Allâh dit : " C'est lui. " » Or cet homme, précise Abû Hurayra, était le servant de Mughayra b. Sha'ba et c'est lui qui arrosait la mosquée et la balayait [2].

Une ample littérature s'est très tôt développée sur le thème du « Conseil des Saints » *(dîwân al-awliyâ)* et n'a cessé de s'amplifier jusqu'à nos jours [3]. Un de ses traits dominants est le leitmotiv du « saint caché », que nous avons vu apparaître dans un *hadîth* cité au chapitre Ier (« Il est obscur parmi les hommes et nul ne le montre du doigt ») et qui s'exprime également dans l'histoire rapportée par Abû Hurayra. Un cas illustrant cet aspect de la *walâya* de façon plus précise se trouve relaté dans les sources hagiographiques concernant un des grands saints du XIIe siècle, Abd al-Qâdir al-Jîlânî. L'importance de ce dernier personnage, souvent mentionné par Ibn Arabî [4] et dont nous aurons à reparler, mais aussi la

1. Ce traité est repris dans *Al-hâwî li l-fatâwî*, Le Caire, 1959, II, pp. 417-437. Ibn Hajar al-Haytamî (*Fatâwâ hadîthiyya*, Le Caire, 1970, p. 322) adoptera, au siècle suivant, une position analogue à celle de Suyûtî.

2. Suyûtî, *ibid.*, p. 428.

3. Une des descriptions les plus intéressantes, en raison notamment des précisions topographiques qu'elle comporte, du *dîwân al-awliyâ* est celle qu'en donne Abd al-Azîz al-Dabbâgh dans le *Kitâb al-ibrîz*, p. 326 sq.

4. Cf. par exemple *Fut.*, I, p. 233; II, pp. 14, 19, 223, 308; III, pp. 34, 560. Ibn Arabî indique en outre dans le certificat d'investiture qui clôt son *Kitâb nasab al-khirqa* qu'il a reçu la *khirqa* (le froc ou le manteau initiatique) à La Mecque des mains du shaykh Jamâl al-dîn Yûnus al-Abbâsî qui la tenait directement d'Abd al-Qâdir al-Jîlânî. Bien qu'il ait également été investi de la *khirqa* par d'autres voies, cette investiture établit entre lui et Abd al-Qâdir une relation particulière. Sur A. Q. al-Jîlânî (ou al-Jîlî, ou al-Kilânî, ou al-Gîlânî), cf. l'article de Margoliouth dans *EI*[1] et de W. Braune

relation évidente entre les récits de ce type, souvent considérés comme de simples affabulations folkloriques, et un point essentiel de la doctrine akbarienne de la *walâya* confèrent à cet épisode un intérêt qui n'est pas seulement anecdotique. En voici une version :

« Le shaykh Abû l-Hasan al-Baghdâdî, généralement connu sous le nom d'Ibn Satantana al-Baghdâdî, a dit ce qui suit : Je m'adonnais à la science sous la direction de notre maître le shaykh Abd al-Qâdir et j'avais coutume de veiller la plus grande partie de la nuit afin de prendre soin qu'il ne manque de rien. Or, une nuit du mois de Safar 553 [1], il sortit de sa maison. Je lui tendis une cruche [pensant qu'il désirait accomplir ses ablutions] mais il ne la prit pas et se dirigea vers la porte de la *madrasa*. La porte s'ouvrit d'elle-même devant lui. Il sortit et je sortis derrière lui, me disant à moi-même : “ Il ne sait pas que je suis là. ” Puis la porte se referma et le shaykh marcha jusqu'à la porte de Bagdad qui s'ouvrit devant lui. Il sortit et je sortis à sa suite, puis la porte se referma. Il ne parcourut qu'une courte distance mais nous nous trouvâmes soudain dans un pays que je ne connaissais pas.

« Il pénétra dans un endroit semblable à un *ribât* [“ couvent ”]. Il y avait là six personnages qui le saluèrent avec empressement. Je pris refuge derrière un pilier. Or j'entendis à proximité un gémissement. Au bout d'un bref moment, le gémissement cessa. Un homme entra et se dirigea vers l'endroit d'où était venu le gémissement. Il en ressortit portant quelqu'un sur ses épaules. Puis un autre homme entra dans la pièce. Il avait la tête nue et une moustache au poil long [2].

dans *EI²*; la thèse de Jacqueline Chabbi, *Abd al-Qâdir al-Jîlânî, idées sociales et politiques*, Sorbonne 1971, ainsi que son article « Abd al-Qâdir al-Jîlânî, personnage historique », dans *Studia islamica*, n° 38, 1973, pp. 75-106. La source hagiographique la plus intéressante est la *Bahjat al-asrâr wa ma'dan al-anwâr* de Shattanûfî (m. 713/1314), Le Caire, 1330 h. (avec en marge le *Futûh al-ghayb* de Jîlânî) dont les *Qalâ'id al-jawâhir* de Muhammad b. Yahyâ al-Tâdhafî, Le Caire, 1956, sont un démarquage. Il existe de nombreuses éditions d'ouvrages attribués à Abd al-Qâdir, en particulier *Al ghunya li tâlibî tarîq al-haqq* et *Al-fath al-rabbânî.*

1. Cet événement se situe donc huit ans avant la mort d'Abd al-Qâdir, dont le décès est daté de 561 h.

2. Ces deux détails permettent d'identifier le nouveau venu comme un non-musulman.

Il s'assit devant le shaykh Abd al-Qâdir qui lui fit prononcer les deux *shahâda,* lui coupa les cheveux et la moustache, lui fit recouvrir sa tête d'une calotte et lui donna le nom de Muhammad. Puis le shaykh dit aux gens qui étaient là : “ Il m'a été ordonné que celui-ci remplace celui qui est mort ” *(umirtu an yakûna hâdha badalan an al-mayt).*

« Ils répondirent : “ Qu'il en soit ainsi ! ” Puis le shaykh sortit et les laissa. Je sortis et marchai derrière lui. Nous ne parcourûmes qu'une courte distance ; et voici que nous étions de nouveau devant la porte de Bagdad qui s'ouvrit devant nous comme la première fois. Ensuite le shaykh se rendit à la *madrasa* dont la porte s'ouvrit aussi et il pénétra dans sa demeure.

« Le lendemain, lorsque je m'assis devant le shaykh afin d'étudier avec lui, je l'adjurai de m'expliquer ce que j'avais vu. Il me répondit : “ En ce qui concerne l'endroit, il s'agit de Nihâwand [1]. En ce qui concerne les six personnes que tu as vues là, c'étaient les nobles *abdâl.* L'homme qui gémissait était le septième d'entre eux et, lorsqu'il fut à l'agonie, je vins pour être présent au moment de sa mort. Quant à l'homme à qui j'ai fait prononcer les deux *shahâda,* c'était un chrétien, habitant de Constantinople. Il m'avait été ordonné par Dieu de remplacer par lui celui des *abdâl* qui était mort. Il est venu à moi, a fait profession d'islam entre mes mains et il est maintenant l'un d'eux. Enfin, quant à celui qui est entré et qui portait le mort sur ses épaules, c'était Abû b. Abbâs al-Khadir ; il l'a emporté pour prendre en charge ses funérailles.”

« Le shaykh me fit alors promettre de ne parler de tout cela à personne de son vivant [2]. »

Si d'autres récits hagiographiques nous font assister à la désignation soudaine, pour assumer une fonction importante dans l'invisible collège des saints, d'individus que rien ne signalait particulièrement à l'attention, voire de pécheurs avérés [3], le paradoxe de l'élection divine est ici plus sur-

1. Cette ville de la province de Hamadhân est située à plusieurs centaines de kilomètres de Bagdad.

2. Tâdhafî, *Qalâ'id al-jawâhir,* p. 31.

3. Les traits caractéristiques de ce type de récit se trouvent concentrés dans l'apologue du *murîd* sincère et du faux *shaykh* que raconte Abd al-Azîz al-Dabbâgh, *Ibriz,* pp. 371-372.

prenant encore. Celui qui est appelé subitement à prendre place parmi les *abdâl* – l'un des plus hauts rangs, nous allons le voir, de la hiérarchie des saints [1] – n'est pas seulement un musulman obscur : c'est un infidèle, un *rûmî*, et son investiture fait immédiatement suite à sa profession de foi [2].

Les données islamiques des premiers siècles relatives au Pôle *(qutb)*, aux *awtâd*, aux *abdâl* sont le plus souvent d'interprétation difficile : la terminologie est floue, le nombre des titulaires de chaque « grade » et la nature de leurs fonctions présentent, d'une source à l'autre, des différences ou des contradictions que les commentateurs s'évertuent à résoudre sans dissiper la confusion. Sur ce point encore, c'est Ibn Arabî qui, le premier, ordonne et précise ces données traditionnelles allusives ou divergentes et met en évidence leur cohérence avec une doctrine globale de la *walâya*. Mais on se tromperait gravement sur la nature de son entreprise si l'on y voyait seulement le classement systématique des matériaux existants et l'instauration d'un vocabulaire plus rigoureux. C'est d'une description qu'il s'agit et celui qui la consigne revendique à maintes reprises la qualité de témoin : à Cordoue, il a vu vingt-cinq Pôles antérieurs à la venue du Prophète Muhammad [3]; à Fès, en 593 h., il a rencontré le Pôle de son époque [4]. Nous retrouverons, dans les textes que nous allons analyser, bien d'autres indications de ce genre.

1. À la différence d'autres désignations que nous rencontrerons dans la suite de ce chapitre, celle d'*abdâl* (singulier : *badal*) figure dans au moins un *hadîth (Lâ tassubbû ahl al-Shâm fa inna fîhim al-abdâl...)* que rappelle Suyûtî dans le traité cité note 1, page 113.

2. Signalons, sans les commenter, quelques autres points dignes d'intérêt dans ce récit : la présence de Khadir; le rôle d'Abd al-Qâdir, qui est évidemment le Pôle *(qutb)* – mais il y a alors quelqu'un de trop car, nous le verrons, le Pôle fait partie des *abdâl*; la présence du « témoin indiscret » – dont le rôle est ici tenu par le narrateur – qui ne peut être fortuite et suggère qu'il est lui-même appelé à occuper, un jour, la fonction de *badal*; la dérogation à la règle selon laquelle, à chaque degré de la hiérarchie, le remplacement des titulaires défunts se fait par « montée en grade » d'un membre de la catégorie suivante.

3. *Fut.*, I, p. 151.

4. *Fut.*, IV, p. 76. Ce personnage, qui n'est pas nommé dans les *Futûhât*, est identifié dans la *Durra fâkhira* (trad. Austin, *Sufis of Andalusia*, Londres, 1971, notice n° 62, p. 152) comme se nommant Al-Ashall al-Qabâ'ilî.

Nous n'avons pas affaire ici, par conséquent, à une construction théorique mais, comme nous l'avons marqué dès le début de ce livre, à l'expression d'une certitude fondée sur la vision directe et l'expérience intime. On verra en outre que ce n'est pas uniquement comme témoin qu'Ibn Arabî prend la parole et qu'il se prévaut aussi de l'autorité qu'il possède à un autre titre [1].

Sur le sujet qui nous occupe, le Shaykh al-Akbar s'est exprimé à maintes reprises dans ses écrits [2]. L'exposé le plus complet est cependant celui qui figure au début du volume II des *Futûhât,* dans le très long chapitre LXXIII où l'on trouve aussi les réponses au questionnaire de Tirmidhî. C'est ce texte que nous allons prendre comme guide. Ibn Arabî y formule tout d'abord quelques considérations générales sur la *risâla* – le statut propre au *rasûl,* à l'Envoyé – et la

1. Les définitions données par Ibn Arabî et la structure de la hiérarchie des saints telle qu'il la présente (voir *infra*) se retrouveront par la suite, au moins dans les grandes lignes et souvent dans les détails, dans la plupart des ouvrages de la littérature soufie où ces problèmes sont évoqués ou traités. Nous ne pouvons entreprendre ici une analyse de cette abondante masse de documents où, à côté des titres classiques, il faudrait considérer les innombrables opuscules relevant de la littérature des *turuq,* voire de celle qui a été produite au sein de mouvements assez peu orthodoxes comme les *ansâr* du Mahdî soudanais. Quelques exemples seront évoqués plus loin à propos de la notion de « Sceau de la sainteté ». La rigueur ne prévaut pas toujours, cependant, dans l'utilisation des données traditionnelles ou de leurs formulations akbariennes : il n'est guère de saint local qui n'ait été proclamé *sâhib al-zamân,* de *shaykh* à qui l'on n'attribue le pouvoir de faire de ses disciples des *awtâd* ou des *abdâl,* de *tarîqa* qui ne revendique le privilège exclusif de fournir, à chaque époque, le « Pôle » du temps. Les précisions et les critères qu'apporte Ibn Arabî permettent en général, lorsque l'on n'a pas simplement affaire à de pieuses hyperboles, de rendre compte des confusions doctrinales sous-jacentes.

2. Outre le chapitre LXXIII des *Futûhât,* dont nous allons résumer une partie des données et qui traite de ce sujet de la page 3 à la page 39 du volume II, sont particulièrement dignes d'intérêt le chapitre CCLXX (II, pp. 571-574); le chapitre CCCXXXVI (III, pp. 135-140); les chapitres CDLXII à DLVI (IV, pp. 74-196) et plusieurs courts traités : *Hilyât al-abdâl,* Hayderâbâd, 1948, trad. franç. de M. VÂLSAN sous le titre « La parure des *abdâl* », dans *Études traditionnelles,* n°s 286-287, septembre-octobre et novembre 1950; *Kitâb manzil al-qutb, Risâlat al-anwâr* (qui sera analysée plus loin), *Kitâb al-tarâjim,* tous trois publiés à Hayderâbâd en 1948; *Mawâqi' al-nujûm,* Le Caire, 1965. Le traité sur la *Mubâya'at al-qutb,* dont O. Yahia n'a recensé aucun manuscrit, est sans doute identique au chapitre CCCXXXVI des *Futûhât.*

nubuwwa, la Prophétie. Ce qui est « scellé » par Muhammad, dit-il, c'est la prophétie légiférante (*nubuwwat al-tashrî'*), laquelle ne s'obtient que par élection divine. En revanche subsiste la « prophétie générale », qui ne comporte pas l'institution d'une loi sacrée nouvelle et est, elle, susceptible d'acquisition (*muktasaba*). Les pierres angulaires de la religion (*arkân al-dîn*) sont au nombre de quatre : la *risâla,* la *nubuwwa,* la *walâya* et l'*îmân,* la foi. Mais la *risâla* est le *rukn jâmi',* elle contient les trois autres. Apparemment, il y a là contradiction avec les affirmations que nous avons examinées dans le chapitre III et selon lesquelles c'est la *walâya* qui est la sphère la plus universelle. En fait, il ne s'agit que d'un problème de vocabulaire : plutôt que de *risâla* il faudrait, pour éviter toute confusion, parler ici de *rasûl* : chaque Envoyé est par définition à la fois *rasûl, nabî, walî* et *mu'min* – prophète, saint et croyant –, alors que l'inverse n'est pas vrai puisque tout croyant n'est pas saint, que tout saint n'est pas prophète et que tout prophète ne possède pas la dignité suprême d'Envoyé. Le statut de *rasûl* est donc le plus inclusif de tous. Sa disparition entraînerait par là même celle de l'espèce humaine. Il en résulte que le monde n'est jamais dépourvu d'un *rasûl* vivant qui en est le Pôle (*qutb*). Et par « vivant », il faut entendre, souligne Ibn Arabî, vivant corporellement (*hayy bi-jismihi*). Après la mort de Muhammad, précise-t-il, « Allâh a préservé, vivant corporellement en ce monde-ci, trois d'entre les Envoyés ». Le premier mentionné dans l'énumération qui suit est Idrîs, que la tradition musulmane identifie généralement à l'Énoch biblique mais dont le Coran (19 : 56-57; les versets 21 : 85-86 ne contiennent guère plus que l'énonciation de son nom) nous dit seulement qu'il fut « élevé [par Dieu] en un lieu sublime » [1]. « Dieu l'a préservé vivant dans son corps, écrit Ibn Arabî, et lui a assigné comme demeure le quatrième ciel. Or les sept cieux font partie de ce monde; ils subsistent aussi longtemps qu'il subsiste et leur forme s'évanouit lorsqu'il s'évanouit [...] Dieu a également préservé vivants en ce monde Élie et Jésus [...]

1. Cf. l'article de G. Vajda, *s.v.,* dans *EI*²; aux références qui y figurent il convient naturellement d'ajouter, outre le passage des *Futûhât* (I, p. 5) ici résumé, le chapitre IV des *Fusûs* (éd. Afîfî, I, pp. 75-80) et le chapitre XXII (I, pp. 181-187) où Idrîs est assimilé à Ilyâs (= Élie).

Ces trois personnages sont ceux dont tout le monde convient qu'ils sont des *rusul.* Quant à Khadir, qui est le quatrième, il y a divergence chez certains, mais point chez nous, quant à sa qualité de *rasûl.* Ces quatre êtres subsistent corporellement dans le monde d'ici-bas et en constituent les Piliers (*awtâd,* sing. *watad).* Deux d'entre eux sont les deux Imâms et l'un d'eux est le Pôle, qui est le lieu du regard de Dieu sur ce monde. Des envoyés n'ont pas cessé et ne cesseront pas d'être en ce monde jusqu'au jour de la résurrection et ceci n'est pas contradictoire avec le fait qu'ils n'apportent pas [en dépit de ce statut de *rasûl,* qui implique normalement l'autorité législative] une religion qui abrogerait celle qu'a apportée Muhammad et ne professent pas d'autre religion que la sienne. Mais la plupart des gens sont ignorants à ce sujet.

« Donc l'un de ces quatre Envoyés qui sont Jésus, Élie, Idrîs et Khadir est le Pôle. Celui-là est l'une des pierres angulaires de la Maison de la Religion, celle qui correspond [dans la Ka'ba] à l'angle de la Pierre Noire. Deux autres sont les Imâms et leur quaternaire constitue l'ensemble des Piliers. Par l'un d'eux, Dieu préserve la foi, par un autre la sainteté, par un autre la prophétie, par le quatrième la mission *(risâla)* et par tous la religion pure. Celui d'entre eux qui est le Pôle ne mourra jamais, c'est-à-dire qu'il sera préservé de la perte de conscience [qui frappera tous les êtres lorsque sonnera la trompette de l'ange au jour du Jugement, Cor. 39 : 68]... À chacun des quatre Envoyés correspond en tout temps, dans cette communauté, un être qui est sur le cœur de cet Envoyé et qui est son substitut *(nâ'ib).* La plupart des saints, parmi nos compagnons dans la Voie, ne connaissent du Pôle, des deux Imâms et du Pilier (*watad,* c'est-à-dire du quatrième personnage de ce quaternaire), que ces substituts; et c'est pour cette raison que tous cherchent à obtenir cette station *(maqâm).* Mais quand ils l'obtiennent, ils découvrent qu'ils sont seulement les vicaires du Pôle, de l'Imâm, etc., et que l'Imâm véritable est un autre; il en va de même pour la fonction de Pilier [...]. Ne méconnais pas l'importance de ce que je viens d'énoncer car tu ne le trouveras nulle part ailleurs dans les propos de ceux dont on a rapporté les paroles sur les secrets de cette voie. »

S'il est généralement admis en islam que les quatre personnages énumérés par Ibn Arabî appartiennent toujours au monde des vivants – deux d'entre eux, Idrîs et Jésus, résidant dans les sphères célestes et les deux autres, Élie et Khadir, séjournant sur cette terre, invisibles aux regards du commun des mortels –, c'est de fait la première fois que leur sont assignées les fonctions suprêmes de la hiérarchie initiatique. Les données traditionnelles antérieures paraissent toutes, en effet, identifier comme étant de plein droit les titulaires de ces fonctions les individus qui, selon Ibn Arabî, ne sont en réalité que de simples substituts successifs des véritables *awtâd*. La relation entre prophétie et sainteté se trouve donc confirmée et renforcée : la sphère de la *walâya* n'est pas autonome mais subordonnée jusqu'à la fin des temps à l'autorité pérenne des seuls prophètes encore vivants depuis la mort de Muhammad.

Comment se répartissent les rôles entre ces quatre prophètes? Le chapitre LXXIII des *Futûhât* ne donne pas d'indication précise à ce sujet mais d'autres textes comblent cette lacune [1]. C'est à Idrîs, qui réside dans le quatrième ciel, celui du Soleil, lequel occupe une position médiane au centre des sept sphères planétaires, qu'appartient la *qutbiyya*, la fonction de Pôle de l'univers. Les deux Imâms sont Jésus et Élie. Khadir, enfin, est le quatrième *watad* [2]. La hiérarchie apparente, telle qu'elle va être décrite, n'est donc qu'un reflet de cette structure intemporelle, laquelle n'est elle-même, cependant, que la réfraction d'une réalité supérieure dont elle tient son autorité. Un autre passage des *Futûhât* [3], en effet, énonce, de manière apparemment contradictoire avec ce qui précède : « Quant au Pôle unique, c'est l'esprit de Muhammad *(rûh Muhammad)*, duquel tirent leur support tous les Envoyés et tous les prophètes. » Idrîs, Élie, Jésus et Khadir ne sont à

1. Cf. *Fut.*, II, p. 455; *Kitâb al-Isfâr*, Hayderâbâd, 1948, p. 32; *Tarjumân al-ashwâq*, Beyrouth, 1961, p. 24.

2. Le caractère quaternaire de cette structure, qui présente une correspondance explicite avec les quatre angles *(rukn*, pluriel *arkân)* de la Ka'ba, est aussi en relation, comme on le constatera lorsque sera évoquée la cosmologie akbarienne, avec celui des degrés de la Manifestation universelle (voir n. 1, p. 211).

3. *Fut.*, I, p. 151.

leur tour que des projections différenciées de la *haqîqa muhammadiyya* : d'une certaine façon, ils sont eux aussi de simples « substituts ».

Ibn Arabî entreprend ensuite la description détaillée des « hommes de Dieu » *(rijâl Allâh)*. Ces derniers se répartissent en classes ou catégories *(tabaqât)* nombreuses et leurs états spirituels *(ahwâl)* sont divers, mais certains d'entre eux possèdent tous les états et appartiennent à toutes les catégories à la fois.

Parmi ces catégories, dans la définition desquelles s'entrecroisent de façon parfois très complexe des critères de fonctions et des critères de perfection, il en est qui comportent, pour chaque époque, un nombre constant d'individus. D'autres sont dépourvues de telles déterminations numériques et peuvent croître ou décroître selon les époques. La première de toutes est celle des Pôles *(aqtâb)* « qui totalisent tous les états et toutes les stations, soit de façon immédiate, soit de façon dérivée et à titre de substituts ainsi que nous l'avons mentionné. Il arrive toutefois que l'on élargisse le sens du mot " Pôle " et qu'on l'applique à tous ceux qui sont les pivots d'une station spirituelle quelconque et qui seuls la possèdent dans sa plénitude à un moment donné. Il advient aussi que l'on dise d'un homme résidant en un certain lieu qu'il en est le Pôle. De même encore le shaykh qui préside une assemblée en est le Pôle. Mais le Pôle au sens technique du terme, sans autre détermination, est un vocable qui ne s'applique proprement qu'à un seul être à chaque époque. On l'appelle aussi *ghawth,* " secours ". Il est d'entre les " rapprochés " *(al-muqarrabûn,* cf. Cor. 56 : 11) et, pour son époque, il est le maître de la communauté.

« Parmi les Pôles, il en est dont l'autorité se manifeste et qui détiennent le califat extérieur de même qu'en vertu de leur degré spirituel ils détiennent le califat intérieur. Tel fut le cas d'Abû Bakr, d'Umar, d'Uthmân et d'Alî, de Hasan et de Mu'âwiya b. Yazîd, de Umar b. Abd Al-Azîz [1] et de

1. Les « Pôles » ici nommés sont tout d'abord les quatre premiers califes (les califes *râshidûn,* « orthodoxes » ou « bien dirigés »), qui assurèrent successivement la direction de la communauté après la mort du Prophète, puis Hasan, fils d'Alî, qui, élu comme calife, abdiqua en faveur de Mu'âwiya,

Mutawakkil [1]. D'autres ne détiennent que le califat intérieur et n'ont pas d'autorité apparente à l'extérieur : tel est le cas d'Ahmad b. Harûn al-Rashîd al-Sabtî [2] ou d'Abû Yazîd al-Bistâmî et de la plupart des Pôles.

« Il y a ensuite les Imâms, qui ne sont jamais plus de deux à une époque donnée. L'un d'eux se nomme Abd al-Rabb (" serviteur du Seigneur "), l'autre Abd al-Malik (" serviteur du Roi "), tandis que le Pôle se nomme Abd Allâh : car à tout homme correspond un Nom divin qui lui est propre et le Pôle est appelé Abd Allâh, quel que soit son nom [profane]. Il en est toujours ainsi, de même que les Imâms sont toujours " Abd al-Rabb " et " Abd al-Malik " [3]. »

Le *Kitâb manzil al-qutb (Livre de la Demeure spirituelle du Pôle)* apporte au sujet de ces trois fonctions des précisions complémentaires [4]. « Le Pôle est [à la fois] le centre du cercle de l'univers et sa circonférence. Il est le Miroir de Dieu. C'est sur lui que pivote le monde. Des liens subtils s'étendent à partir de lui vers les cœurs de toutes les créatures et y apportent le bien ou le mal, sans que l'un l'emporte sur l'autre. Mais, du point de vue du Pôle, ces choses ne sont ni bonnes ni mauvaises en elles-mêmes : elles *sont (wa huwa indahu lâ khayr wa lâ sharr wa lâkin wujûd)* et ne deviennent bonnes ou mauvaises qu'en fonction du réceptacle qui les

fondateur de la dynastie omeyyade. Ce dernier est le grand-père du personnage que nomme ensuite Ibn Arabî, Mu'âwiya b. Yazîd, qui ne régna que très brièvement (quarante jours selon certains, deux ou trois mois selon d'autres; cf. la notice que lui consacre Ibn Arabî dans ses *Muhâdarât al-abrâr,* Damas, 1968, I, p. 67 et Suyûtî, *Ta'rîkh al-khulafâ,* Le Caire, 1969, pp. 210-211) et mourut à l'âge de vingt et un ans. Quant à Umar b. Abd al-Azîz, huitième calife omeyyade, réputé pour sa piété, il régna du mois de Safar 99 au mois de Rajab 101 (717-718).

1. Mutawakkil (206/822-247/861), dixième calife abbâsside, mit un terme à la persécution *(mihna)* instituée par le calife Al-Ma'mûn contre les musulmans qui, à l'encontre de la thèse mu'tazilite, professaient le caractère increé du Coran.

2. Fils du cinquième calife abbâsside, Ahmad b. Harûn al-Rashîd est plusieurs fois mentionné par Ibn Arabî : *Tanazzulât mawsiliyya* (Le Caire, 1961, sous le titre *Latâ'if al-asrâr,* p. 194); *Fut.,* II, p. 15 (où Ibn Arabî raconte qu'il l'a rencontré un vendredi devant la Ka'ba en 599 h., donc plusieurs siècles après sa mort), et IV, p. 11.

3. *Fut.,* II, p. 6.

4. *Kitâb manzil al-qutb,* p. 2.

reçoit [1]. [...] La demeure du Pôle est celle de l'existenciation *(ijâd)* pure... Il est dans l'Existence le Voile universel [2]. Il détient les trésors de la Générosité divine. Dieu s'épiphanise à lui perpétuellement. [...] Sa localisation est La Mecque, quel que soit le lieu où se trouve son corps. Lorsqu'un Pôle est intronisé au degré de la *qutbiyya,* tous les êtres – animaux ou végétaux... – font le pacte avec lui à l'exception des hommes et des djinns, réserve faite d'un petit nombre d'entre eux [...]. En cela réside l'explication de l'histoire qu'on rapporte à propos d'un homme qui vit le serpent immense que Dieu a placé autour de la montagne Qâf [3], laquelle entoure la terre. La tête et la queue de ce serpent se rejoignent. L'homme en question salua ce serpent, qui lui rendit son salut puis l'interrogea au sujet du shaykh Abû Madyan, qui résidait à Bougie au Maghreb. L'homme lui dit : " D'où vient que tu connais Abû Madyan ? " Le serpent répondit : " Y a-t-il donc sur la terre quelqu'un qui ne le connaît pas [4] ? " » Le chapitre CCCXXXVI des *Futûhât* [5] est entièrement consacré à ce pacte d'allégeance avec le Pôle et mentionne que tous les esprits *(arwâh)* y participent, chacun d'eux posant au *qutb* une question inspirée par Dieu et obtenant une réponse qu'il ne connaissait pas [6].

1. C'est-à-dire que sa fonction se situe à un niveau ontologiquement antérieur à celui où les choses existenciées deviennent qualifiées par le « bien » ou le « mal ».

2. Cette désignation, qui peut paraître surprenante, s'explique par le fait que le Pôle, en raison de sa fonction, s'interpose en quelque sorte entre Dieu et les créatures.

3. Sur les données de la cosmologie islamique relatives à la montagne Qâf, cf. l'article de M. Streck et A. Miquel dans *EI*², s.v. *Kâf.*

4. *K. manzil al-qutb,* p. 4. La mention de cette anecdote dans ce contexte implique évidemment qu'Abû Madyan avait été investi de la fonction de Pôle au moment où se produit cette rencontre et était toujours vivant. Or Ibn Arabî précise (*K. manzil al-qutb,* p. 12; *Mawâqi' al-nujûm,* pp. 139-140) qu'Abû Madyan était « imâm de la gauche » et n'accéda à la *qutbiyya* qu'« une ou deux heures avant sa mort » (en 594/1197) : l'histoire relatée ici ne peut donc se situer que pendant ce très bref intervalle. Le même récit, plus développé, figure dans le *Rûh al-quds* où l'homme qui parle au serpent est identifié comme étant Mûsâ Abû Imrân al-Sadranî, dont il sera question plus loin.

5. *Fut.,* III, pp. 135-140.

6. Sont exceptés de l'obligation du pacte les « esprits sublimes » (*al-âlîn*; allusion à Cor. 38 : 75), c'est-à-dire, selon *Fut.,* IV, p. 312, les *muhayyamûn,*

Nous retrouvons d'autre part à propos des *aqtâb* les distinctions que nous avons vues appliquées aux *awliyâ* en général : « Le plus parfait des Pôles est celui qui est muhammadien. Ceux qui lui sont inférieurs se répartissent hiérarchiquement conformément au rang des Prophètes dont ils sont les héritiers : car il y a parmi eux des héritiers de Jésus, d'Abraham, de Joseph, de Noé, etc., et chaque Pôle voit sa position déterminée par celle du prophète dont il hérite mais tous procèdent du " tabernacle " [*mishkât*; il s'agit bien entendu du " tabernacle des lumières " – *mishkât al-anwâr* – dont la désignation est empruntée au verset 24 : 35] de Muhammad. Ils sont donc supérieurs les uns aux autres mais cette supériorité ne concerne que leurs connaissances spirituelles et il n'y a pas à faire de distinction entre eux sous le rapport de la fonction *(qutbiyya)* et du gouvernement de l'univers *(tadbîr al-wujûd)* [1]. »

Ce Pôle, qui est une « face sans nuque » *(wajh bi lâ qafâ')* car rien n'échappe à son regard [2], échappe lui-même aux regards : la terre ne se replie pas sous lui, il ne marche pas dans les airs ou sur l'eau; il ne se nourrit pas en s'affranchissant des causes secondes. Il n'utilise que rarement, et alors sur ordre divin, des pouvoirs surnaturels. S'il a faim, c'est par nécessité et non par choix : il ne se signale pas à l'attention par une ascèse excessive. Il est patient dans le mariage car il n'y a pas d'état en lequel il réalise plus parfaitement la servitude absolue *(al-ubûdiyya)* que l'état de mariage [3].

Le *Kitâb manzil al-qutb*, entre autres textes, précise la nature et le rôle respectif des deux Imâms [4]. L'imâm de la gauche, dont le « nom » secret est Abd al-Rabb, veille sur l'équilibre du monde *(salâh al-âlam)*. Il est l'« épée du Pôle » *(sayf al-qutb)*. Il succède normalement à ce dernier. Lorsqu'il

les « esprits éperdus d'amour » qui ne sortent jamais de la contemplation de la Beauté et de la Majesté divine et ignorent même que le monde existe. Les *muhayyamûn* sont également désignés comme étant les *karûbiyyûn*, les Chérubins.

1. *K. manzil al-qutb*, p. 6.
2. *Ibid.*, p. 2. Sur l'expression « face sans nuque » cf. *supra*, n. 1, p. 112.
3. *Fut.*, II, pp. 573-574.
4. Des indications relatives aux deux Imâms se trouvent dans tous les textes dont nous avons signalé les références à propos du Pôle (n. 2, p. 117).

meurt avant lui, l'imâm de la droite devient imâm de la gauche et est remplacé dans sa fonction antérieure par le quatrième « pilier ». À propos du shaykh Abû Madyan, dont nous avons signalé qu'il succéda au Pôle précédent une ou deux heures avant sa mort, Ibn Arabî précise dans ce passage que son nom ésotérique devint alors Abd al-Ilâh (équivalent d'Abdallâh) et que le nom Abd al-Rabb qui était jusque-là le sien passa au même instant à un homme de Bagdad (lequel était donc auparavant l'imâm de la droite) dont le nom exotérique était Abd al-Wahhâb [1]. L'imâm de la droite – qui est Abd al-Malik – a quant à lui pour tâche de veiller sur le monde des esprits *(âlam al-arwâh)* : « Sa science est celle des choses du ciel et il ne sait rien de la terre [2]. »

Le Pôle et les deux Imâms, après avoir été envisagés sous le rapport de leurs fonctions propres en tant que tels, sont ensuite considérés en tant qu'éléments de la catégorie suivante, celle des quatre piliers *(awtâd)* qu'ils constituent grâce à l'adjonction d'un quatrième personnage – le *watad* – qui est le « substitut » de Khadir. « Par l'un d'eux, Allâh protège l'orient, par un autre l'occident, par un autre le sud et par un autre le nord – tout cela devant s'entendre à partir de la Ka'ba. On les appelle aussi les " montagnes " *(al-jibâl)* en raison de la parole d'Allâh (Cor. 78 : 6) : " N'avons-nous pas fait de la terre un berceau et des montagnes des piliers *(awtâdan)* ? " Car c'est par les montagnes qu'Il a stabilisé le mouvement de la terre. Or l'autorité *(hukm)* de ceux dont

1. *K. manzil al-qutb,* p. 12.
2. Ibn Arabî fait allusion dans ses *Mawâqi' al-nujûm* (p. 139) à la correspondance entre les trois fonctions du Pôle et des Imâms et les trois fonctions divines (« Seigneur des hommes », « Roi des hommes », « Dieu des hommes ») mentionnées au début de la dernière sourate du Coran (114 : 1-3) qui est, on le sait, une « sourate de protection », correspondance qui n'est pas sans importance quant aux modalités opératoires de la protection ainsi invoquée par le croyant qui récite ces versets. Signalons d'autre part qu'il existe une contradiction entre la plupart des textes akbariens relatifs aux noms ésotériques des deux Imâms et *Fut.,* II, p. 571, où c'est l'imâm de droite qui est nommé *Abd al-rabb.* S'il ne s'agit pas d'un lapsus de l'auteur ou d'une faute de copiste, l'explication la plus vraisemblable est qu'il faut supposer là un renversement de perspective, l'imâm qui se tient à la gauche du Pôle apparaissant à un observateur comme se trouvant à sa droite et l'imâm de droite comme se trouvant à sa gauche.

nous parlons sur le monde est analogue à celle des montagnes sur la terre.

« C'est aussi à leur station qu'il est fait allusion dans la parole d'Allâh lorsqu'Il rapporte le propos d'Iblîs : " Nous viendrons vers eux [= vers les hommes] par-devant et par-derrière, par leur droite et par leur gauche " (Cor. 7 : 17). C'est par les *awtâd* que Dieu protège ces quatre directions et eux-mêmes sont gardés contre tout ce qui peut en provenir. Le démon n'a donc pas de pouvoir sur eux car il ne peut atteindre le fils d'Adam que par l'un de ces côtés. Quant au haut et au bas [si on les ajoute aux quatre directions qui viennent d'être mentionnées], ils relèvent peut-être des six [hommes spirituels] dont nous parlerons ensuite si Dieu veut [1]. »

Au début de ce passage, Ibn Arabî déclare avoir connu à Fès l'un des *awtâd* de son époque. Il se nommait Ibn Ja'dûn et gagnait sa vie en tamisant le henné. Une des notices du *Rûh al-quds* lui est consacrée et nous apporte quelques informations complémentaires. Une remarque surtout nous paraît mériter d'être relevée car elle met en évidence une caractéristique déjà rencontrée dans les traditions prophétiques comme dans la littérature du soufisme : quand Ibn Ja'dûn était absent, observe Ibn Arabî, personne ne s'en apercevait ; et quand il était présent, nul ne lui demandait son opinion. Lorsqu'il arrivait quelque part, personne ne songeait à lui souhaiter la bienvenue. Lorsqu'un sujet était débattu devant lui, les interlocuteurs discutaient comme s'il n'était pas là [2]. La transparence du saint est ici totale.

Avant de passer à la catégorie suivante, le Shaykh al-Akbar apporte encore deux précisions. La première concerne le « nom » des *awtâd* – qui s'ajoute par conséquent, pour trois d'entre eux, à celui qui leur a été conféré en tant que Pôle ou imâm : ce sont *Abd al-Hayy* (serviteur du Vivant), *Abd al-Alîm* (serviteur du Connaissant), *Abd al-Qâdir* (serviteur du Puissant) et *Abd al-Murîd* (serviteur du Voulant). La seconde est beaucoup plus générale et écarte la possibilité

1. *Fut.*, II, p. 7. Sur les *awtâd* et sur la catégorie suivante, celle des *abdâl*, cf. *Fut.*, I, pp. 152-161 (chap. XV et XVI).

2. *Rûh al-quds*, notice 17, p. 72 (AUSTIN, *Sufis of Andalusia*, pp. 114-116). Ibn Ja'dûn mourut à Fès en 597/1200.

d'un grave malentendu : « Tout ce que nous disons ici, écrit Ibn Arabî, nous le disons en parlant d'*hommes* spirituels *(rijâl)* mais il peut aussi s'agir de femmes. » D'autres textes renforcent et explicitent cette affirmation : « Dans chacune des catégories que nous mentionnons se trouvent des hommes et des femmes »; « Il n'y a pas de qualité spirituelle qui appartienne aux hommes sans que les femmes y aient également accès »; « Les hommes et les femmes ont leur part de tous les degrés, y compris celui de la fonction de Pôle *(hattâ fî l-qutbiyya)* [1] ».

1. Ces trois citations sont extraites respectivement de *Fut.*, II, p. 26; II, p. 35; et III, p. 89.

VII. LE DEGRÉ SUPRÊME DE LA *WALÂYA*

Le chapitre LXXIII des *Futûhât* recense près de quatre-vingts « classes » d'hommes spirituels parmi lesquelles trente comportent à tout moment un nombre constant de titulaires. Nous ne pouvons traiter ici de chacune de ces catégories et nous nous bornerons donc à mentionner brièvement les plus importantes en choisissant de nous étendre plus longuement, dans ce chapitre et le suivant, sur deux d'entre elles qui représentent respectivement ce qu'on peut appeler la voûte et la clef de voûte de l'ensemble.

Après avoir parlé des quatre « piliers », Ibn Arabî aborde le cas des sept *abdâl* (singulier *badal*), ainsi nommés parce que « lorsqu'ils quittent un lieu et désirent y laisser un substitut *(badal)* en raison d'un profit qu'ils voient à cela pour eux-mêmes ou pour les autres, ils laissent là une " personne " *(shakhs)* possédant leur forme apparente et telle que quiconque la regarde ne peut douter d'avoir vu l'être en question lui-même. En réalité, il ne s'agit pas de lui mais d'une forme spirituelle qu'il laisse à sa place dans le but que sa science a assigné [à cette substitution] ». C'est par les *abdâl* que Dieu préserve les sept climats [1]. Le premier d'entre eux est « sur les pas » (littéralement : « sur le pied », *alâ qadam*) d'Abraham et il a la garde du premier climat, le deuxième sur les pas de Moïse, le troisième sur les pas d'Aaron, le quatrième sur les pas d'Idrîs (il s'agit du climat central, celui qui correspond donc au ciel du Soleil dans la hiérarchie des

1. Sur les *iqlîm*, « climats », voir l'article d'André MIQUEL dans *EI*[2] s.v.

sphères planétaires, et ce *badal* n'est autre que le Pôle en personne), le cinquième sur les pas de Joseph, le sixième sur les pas de Jésus et le septième sur les pas d'Adam : la relation entre *nubuwwa* et *walâya* est une fois de plus confirmée. Les noms emblématiques des *abdâl* – au nombre desquels nous retrouvons ceux des *awtâd*, chacune de ces catégories, comme nous l'avons vu, étant incluse dans celle qui lui est inférieure – expriment d'autre part un rapport privilégié avec un Nom divin. À côté d'Abd al-Hayy, d'Abd al-Alîm, d'Abd al-Wadûd (serviteur du Très Aimant, assimilé au Abd al-Murîd de la série précédente) et d'Abd al-Qâdir nous avons *Abd al-Shakûr* (serviteur du Reconnaissant), *Abd al-Samî* (serviteur de Celui qui entend) et *Abd al-Basîr* (serviteur de Celui qui voit). « À chacune de ces qualités divines correspond un de ces *abdâl*. C'est par elles qu'Allâh les contemple et chacune d'elles a un effet dominant sur l'un d'eux. [Mais] il n'est aucun être qui n'ait une relation particulière avec un des Noms divins dont il reçoit ce qui lui revient comme moyen de grâce; et c'est la réalité essentielle de ce Nom qui détermine l'amplitude et la complétude de ce qu'il reçoit. La part de science de tout homme est fixée de cette manière. » Ibn Arabî a vu les sept *abdâl* de son temps réunis à La Mecque mais déclare avoir rencontré auparavant deux d'entre eux : Mûsâ al-Sadrânî à Séville en 586 [1] et Muhammad b. Ashraf al-Rundî, surnommé *Shaykh al-Jabal* [2].

Viennent ensuite, les *nuqabâ,* mot que l'on traduit généralement par les « chefs » (il est appliqué, au singulier, dans Cor. 5 : 12 aux douze qui commandent aux tribus d'Israël), mais qui, en vertu de l'étymologie, et pour mieux correspondre aux caractéristiques de ces personnages telles que les définit

1. Une notice consacrée à Mûsa al-Sadrânî figure dans le *Rûh al-quds* (notice n° 19, pp. 74-76; trad. Austin, pp. 121-123). Il y est précisé que ce personnage rendit visite à Ibn Arabî pour lui apporter un message du shaykh Abû Madyan.

2. Cf. *Rûh al-quds* (notice n° 18, pp. 72-74; trad. Austin, pp. 116-121). La *Durra fâkhira* (trad. Austin, notice n° 60, p. 151) mentionne aussi l'histoire de la rencontre d'un compagnon d'Ibn Arabî, Abd al-Majîd b. Salma, avec un autre *badal*, Mu'adh b. Ashras. Cette histoire est également rapportée dans *Hilyat al-abdâl*, p. 3 (trad. franç. par M. Vâlsan, *La Parure des* abdâl, Paris, 1951, pp. 11-13) et dans *Fut.*, I, p. 277. Le passage des *Futûhât* que nous analysons ici se trouve dans le volume II, p. 7.

Ibn Arabî, devrait plutôt se rendre par les « scrutateurs ». Ils sont douze, « au nombre des signes du Zodiaque », et possèdent la science des Lois révélées. « Ils ont le pouvoir de percevoir les choses mauvaises cachées dans les âmes et de connaître leurs tromperies et leurs ruses. Quant à Iblîs [le diable], ils le percent à jour... Lorsqu'ils voient sur le sable la trace d'un être quelconque, ils savent si cette trace est celle d'un des élus ou d'un des damnés. » Les *nujabâ,* les Nobles, sont huit. « Les signes de l'agrément divin sont manifestes sur eux en raison de leurs états spirituels, non pas de leur propre choix mais parce que leurs états les dominent. » Tandis que les *nuqabâ* connaissent les secrets du neuvième ciel (le ciel sans étoiles), les *nujabâ* détiennent ceux des huit sphères inférieures (le ciel des fixes et les sept cieux planétaires) [1]. Les *hawâriyyûn* – dénomination assez énigmatique que le Coran applique aux apôtres de Jésus (cf. Cor. 3 : 52 ; 5 : 112 ; 61 : 14, etc.) – constituent une catégorie fort étroite puisqu'il n'y a jamais à une époque donnée plus d'un seul d'entre eux. Cet unique *hawârî* « défend la religion à la fois par l'épée et par la preuve convaincante car lui ont été donnés la science de l'expression et de la preuve aussi bien que celle du combat par l'épée, ainsi que la bravoure et le pouvoir de relever les défis qui mettent en cause l'authenticité de la religion révélée ». Depuis la mort du Prophète, il n'est accordé qu'à ce seul *hawârî* – c'est là son « héritage » propre – d'accomplir des *mu'jizât,* c'est-à-dire des actes surnaturels qui, à la différence des *karâmât* octroyés aux saints, sont le privilège exclusif des prophètes [2].

1. *Fut.,* II, pp. 7-8.

2. *Fut.,* II, p. 8. Sur la définition des *mu'jizât,* cf. Abû Hanîfa, *Fiqh akbar,* Le Caire, 1327 h., p. 69; Baqillânî, *Kitâb al-bayân,* éd. McCarthy, Beyrouth, 1958, pp. 37-49. Les *mu'jizât,* à la différence des *karâmât,* sont précédés d'un « défi » *(tahaddî).* Dans ce passage des *Futûhât,* Ibn Arabî critique la position d'Abû Ishâq al-Isfarâ'inî – théologien ash'arite mort en 418/1027 – selon lequel les saints ne peuvent accomplir d'actes surnaturels similaires à ceux du Prophète : la différence entre *mu'jizât* et *karâmât* ne réside pas dans la forme de l'acte surnaturel mais dans l'intention (ou l'absence d'intention) de celui qui en est l'agent d'une part, dans le fait, d'autre part, que les *mu'jizât* appartiennent de plein droit aux prophètes alors que les *karâmât* sont « héritées » par les saints (et modelées selon le type prophétique prédominant dans l'héritage du *walî*). Ibn Arabî indique aussi, sans plus de

La catégorie suivante – dont la dénomination et la nature sont assez surprenantes – est celle des *rajabiyyûn*, des « hommes de Rajab », qui sont au nombre de quarante. On les appelle ainsi car « l'état spirituel *(hâl)* correspondant à leur station *(maqâm)* ne se manifeste chez eux que pendant le mois de Rajab, du moment de l'apparition du croissant jusqu'à la fin de la lunaison. Puis ils perdent cet état et ne le retrouvent qu'au mois de Rajab de l'année suivante. [...] Chez certains d'entre eux subsiste, tout au long de l'année, quelque chose de ce qu'ils ont perçu par dévoilement intuitif pendant le mois de Rajab tandis que, chez d'autres, il n'en subsiste rien. » Ibn Arabî raconte sa visite à l'un d'entre eux à Dunaysir, en Mésopotamie. Ce personnage, qu'une brève mention dans la *Durra fâkhira* – où il est nommé al-Khatarî – permet d'identifier, avait le don singulier, et pas seulement pendant le mois de Rajab, de déceler les shi'ites extrémistes *(rawâfid)*, même lorsqu'ils feignaient d'être sunnites, car il les voyait métamorphosés en porcs [1].

Si les précédentes catégories correspondaient à des *fonctions* hiérarchiques précises assurant la régulation des mondes supérieurs *(âlam al-arwâh, malakût)* et inférieurs *(âlam al-ajsâm, mulk)*, il n'en va plus de même des *rajabiyyûn* en tant que tels ni de la plupart des *tabâqât* successivement décrites dans la suite du chapitre LXXIII des *Futûhât*. Les individus qui constituent ces groupes détiennent des sciences et des pouvoirs et, d'une manière ou d'une autre, ont tous un rôle à jouer dans l'économie divine de la Manifestation mais ce n'est pas, dans la majorité des cas, ce rôle qui définit les catégories considérées : elles rassemblent, en quantités fixes ou variables, des êtres qui ont en commun d'avoir

précision, qu'il a rencontré le *hawârî* de son époque en 586. Il mentionne en outre que cette fonction, au temps du Prophète, était assumée par Zubayr b. al-Awwâm. L'un des tout premiers convertis à l'islam (le cinquième, semble-t-il) et l'un des dix compagnons à qui fut promis le paradis, Zubayr reçut effectivement le surnom d'*Al-hawârî* du Prophète lui-même.

1. *Fut.*, II, p. 8 ; *Durra fâkhira*, trad. AUSTIN *(Sufis of Andalusia)*, p. 160 ; *Muhâdarât al-abrâr*, Damas, 1968, I, p. 418 (où il s'agit de chiens et non de porcs). L'anecdote que nous résumons, même si elle concerne proprement les *rawâfid*, n'est guère concevable sous la plume d'un auteur qui éprouverait une secrète sympathie pour le shi'isme. Au sujet de la position d'IBN ARABI à l'égard du shi'isme, voir *Fut.*, I, p. 282, et III, p. 343.

atteint un certain *degré* ou d'avoir réalisé une certaine *modalité* de vie spirituelle, ce qui signifie entre autres choses, et la complexité du tableau s'en trouve accrue, que le même homme peut être présent dans plusieurs catégories à la fois. Les modalités, en effet, sont cumulables, et l'obtention d'un degré implique que celui qui l'atteint possède éminemment les degrés inférieurs. Si l'on ajoute à ces divers paramètres ceux que fournit la typologie des héritages prophétiques précédemment exposée, on aboutit par conséquent à une combinatoire d'une richesse inépuisable. L'exemple du Pôle est particulièrement significatif : du point de vue de la fonction, il se trouve appartenir à la catégorie de la *qutbiyya* (dont il est l'unique représentant) mais aussi à celle des *awtâd,* des *abdâl,* etc. (et en outre peut, ou non, détenir simultanément la *khilâfa* extérieure). Il relève d'autre part, comme tout saint, d'une « famille » prophétique : il est *mûsawî, ibrâhimî, shu'aybî,* etc. (et, éventuellement, tout cela en même temps). Il cumule « tous les états *(ahwâl)* et toutes les stations *(maqâmât)* » et, à ce titre, a sa place dans les groupes ou sous-groupes correspondant à cette double série de distinctions. Nous le retrouvons enfin, très logiquement, dans une dernière catégorie qui va être étudiée maintenant et qui représente le degré suprême de la *walâya,* celle des *afrâd,* des « solitaires » [1].

Les indications qu'apporte le chapitre LXXIII au sujet des *afrâd* sont relativement succinctes. Nous les compléterons donc en analysant les riches données rassemblées dans une série de trois autres chapitres des *Futûhât* (XXX à XXXII) où ils sont d'ailleurs le plus souvent désignés par un nom emblématique d'usage exceptionnel chez le Shaykh al-Akbar, celui d'*al-rukbân,* les « cavaliers » ou, plus précisément, les « chameliers. » À la différence des *fursân* – ceux qui montent les chevaux *(rukkâb al-khayl)* – les *rukbân* dont il est ici question ont pour monture le chameau *(rukkâb al-ibil),* monture spécifiquement arabe, et comme telle, présentant

1. Les passages consacrés aux *afrâd* sont nombreux dans l'œuvre d'Ibn Arabî. Nous nous référons plus précisément ici au chapitre LXXIII des *Futûhât* (II, p. 19) et surtout aux chapitres XXX, XXXI, XXXII (I, pp. 199-208). Cf. également I, p. 93; II, pp. 25, 675; III, p. 137; *Kitâb al-tajalliyyât,* éd. O. Y., 1967, I, p. 39; *Kitâb al-masâ'il,* Hayderâbâd, 1948, p. 28, etc.

un caractère symbolique plus précisément islamique et muhammadien. Ces *rukbân* (l'explication de ce terme viendra un peu plus tard), « qui sont les solitaires » *(hum al-afrâd)*, se divisent en deux groupes : ceux qui voyagent « sur le chameau des énergies spirituelles » (*nujub al-himam*. dans le luxuriant vocabulaire chamelier de l'Arabie, *nujub* désigne un camellidé de race pure) et ceux qui voyagent « sur le chameau des actes » *(nujub al-a'mâl)*. Le Pôle, les *awtâd*, les *abdâl*, les *nuqabâ*, les *nujabâ*, les *rajabiyyûn* font tous partie – avec d'autres – de ces *afrâd* dont le nombre est variable mais toujours impair et toujours supérieur à trois.

Les *afrâd*, qui se situent donc au même degré spirituel que le Pôle, ne sont pas soumis à l'autorité de ce dernier (exception faite de ceux d'entre eux qui, investis d'une fonction particulière – *imâm, badal*, etc. –, sont intégrés à la hiérarchie initiatique). Ils sont, dans l'ordre humain, équivalents à ce que sont, dans l'ordre angélique, les *muhayyamûn* (les esprits éperdus d'amour) qu'on appelle aussi *al-karûbiyyûn* (les Chérubins). Le Nom divin qui les gouverne est *al-fard*, le Sans-Pareil, ce qui explique que leur degré spirituel soit ignoré *(yujhal maqâmuhum)* et qu'ils soient exposés à l'incompréhension et au blâme car « ils ont reçu d'Allâh une science qui n'est connue que d'eux seuls ». L'illustration de ce point est donnée par un rappel de l'histoire de Moïse et de Khadir (lequel est un des *afrâd*) telle qu'elle est racontée dans la sourate 18 où l'on voit Moïse, en dépit de ses promesses successives de garder le silence, s'étonner du comportement singulier – et légalement aberrant – de son compagnon. Est également cité le cas d'Alî b. Abî Tâlib qui déclarait, en montrant sa poitrine, détenir là des sciences innombrables sans avoir pu trouver personne qui fût capable d'en porter la charge. D'autres *afrâd* du passé sont mentionnés, parmi lesquels Ibn Abbâs et Zayn al-Abidîn, Umar b. al-Khattâb et Ibn Hanbal. Ibn Arabî, qui dit avoir rencontré en une seule journée à La Mecque, sur le mont Abû Qubays, soixante-dix *afrâd* (il nommera, dans un passage ultérieur, quelques-uns de ceux qu'il a personnellement fréquentés), identifie comme tels plusieurs figures marquantes du *tasawwuf*

au XIIe siècle : Abd al-Qâdir al-Jîlânî [1] et deux de ses compagnons, Abû Su'ûd b. al-Shibl [2] et Muhammad b. Qâ'id al-Awânî [3].

Laissant de côté plusieurs paragraphes où les *fuqahâ,* les docteurs de la Loi, sont vivement critiqués pour leur attitude envers les gnostiques *(al-ârifûn)* – Ibn Arabî les accuse d'être les « pharaons des saints », les « antéchrists des pieux serviteurs d'Allâh » –, retenons encore, du chapitre XXX des *Futûhât* où nous avons puisé les informations qui précèdent, quelques indications essentielles. Tout d'abord, les *afrâd* n'ont normalement (cette réserve prendra son sens par la suite) pas de disciples : leur rôle n'est pas d'assurer la *tarbiyya,* l'instruction initiatique des novices, mais se borne à la *nasîha* – au conseil. Ils répandent autour d'eux la science, sans revendiquer de magistère ni imposer une discipline, comme un don qui peut être accepté ou refusé. Lors de leurs « ascensions spirituelles » *(mi'râj),* ils ne voient devant eux que le « pied du Prophète » alors que les autres *awliyâ,* selon leurs degrés, voient le pied du Pôle, des *awtâd,* des *abdâl...* : ainsi est confirmée leur autonomie à l'égard de toute hiérarchie. Ils détiennent enfin le pouvoir d'agir sur les êtres *(tasarruf)* mais ceux d'entre eux qui appartiennent à la première catégorie (celle des *rukkâb al-himam,* qui ont pour

1. Sur Abd al-Qâdir al-Jîlânî et les mentions le concernant dans l'œuvre d'Ibn Arabî, voir n. 4, p. 113.

2. Sur Abû Su'ûd b. al-Shibl, voit *Fut.,* I, pp. 187, 201, 233, 248, 288; II, pp. 19, 49, 80, 131, 370, 522, 624; III, pp. 34, 223, 560. IBN ARABÎ insiste à plusieurs reprises sur la différence de statut entre Abd al-Qâdir et Abû Su'ûd : le premier possédait le *hâl al-sidq* mais non le *maqâm* correspondant; le second, au contraire, possédait le *maqâm* et non le *hâl,* et restait donc ignoré du monde (II, p. 223); Abd al-Qâdir détenait la *khilâfa*; Abû Su'ûd, bien qu'il fût capable de l'exercer également, avait abandonné à son Seigneur toute autorité sur ses serviteurs (II, p. 308); Abd al-Qâdir céda parfois à la tentation de l'*idlâl* (l'impudence, la désinvolture) tandis qu'Abû Su'ûd fut exempt de cette imperfection.

3. La *Bahjat al-asrâr* de SHATTANÛFÎ, Le Caire, 1330 h., pp. 7-8, précise que Muhammad b. Qâ'id al-Awânî était présent lorsque Abd al-Qâdir al-Jîlânî prononça la fameuse sentence qui établissait sa qualité de Pôle de son temps : « Mon pied que voici est sur la nuque de tout saint d'Allâh. » La notice de NABHÂNÎ, *Jâmi' karâmât al-awliyâ,* Beyrouth, s.d., I, p. 112, répète, d'après MUNÂWÎ, les indications données par IBN ARABÎ (cf. *Fut,* I, p. 201; II, p. 130; III, p. 34) et indique à tort qu'al-Awânî fut un de ses maîtres.

monture les énergies spirituelles) renoncent à l'exercer : tel fut le cas d'Abû Su'ûd b. al-Shibl. Abd al-Qâdir al-Jîlânî, en revanche, exerça ce pouvoir sur commandement divin. Quant à Muhammad b. Qâ'id, il en usa sans en avoir reçu l'ordre, ce qui est le signe d'une imperfection. Ils sont entrés dans les Tentes du Mystère *(surâdiqât al-ghayb)* et s'occultent sous le voile des comportements ordinaires *(hujub al-awâ'id)*. Ils observent la servitude totale *(ubûda)* et leur attitude est de dépendance absolue *(iftiqâr)* envers Allâh. Ils sont les Héros *(fityân)*, les Cachés *(al-akhfiyâ)*, les « Gens du Blâme » *(al-malâmiyya)* [1]. Le personnage d'Ibn Ja'dûn, évoqué à la fin du chapitre précédent, illustre de façon saisissante ce que sont ces *malâmiyya* (Ibn Arabî préfère cette forme à celle, plus fréquente mais moins correcte, de *malâmatiyya*) : quand ils sont présents, personne ne fait attention à eux; quand ils se retirent, nul ne prend garde à leur absence. Ils se fondent dans la *âmma*, la masse des croyants : aucune ascèse apparente, aucune dévotion surérogatoire visible, aucune intervention manifeste du surnaturel dans la trame de leurs vies très ordinaires ne les signale au regard. Le « blâme », c'est à la fois celui qu'ils s'adressent à eux-mêmes dans un effort sans relâche pour déceler leurs propres imperfections et celui auquel ils s'exposent de la part de l'« élite » : *fuqahâ* et soufis (il s'agit, en l'occurrence, de soufis qui sont encore fort loin du terme de la Voie) les traitent avec condescendance et, dans la mesure d'ailleurs où ils s'avisent de leur existence, critiquent leur banalité spirituelle. La devise des *malâmiyya*, ce pourrait être cet adage qu'Ibn Arabî rappelle dans les *Futûhât* [2] – en déclarant que « sous cette parole se cache une science immense » – et d'après lequel « le [véritable] soufisme, c'est les cinq prières

1. La rédaction du passage que nous résumons ici (*Fut.*, I, p. 201) pourrait donner à penser que les dernières caractéristiques mentionnées ne concernent exclusivement que les *afrâd* de la première catégorie. L'ensemble des textes relatifs aux *afrâd* et, en particulier, les deux chapitres suivants montrent bien qu'elles s'appliquent à tous indistinctement. Sur la *futuwwa* et les *fityân* dans la doctrine d'Ibn Arabî, voir *Fut.*, I, pp. 241-244 et II, pp. 231-234; cf. également notre introduction (en anglais) à la traduction du *Kitâb al-futuwwa* de Sulamî par T. Bayrak (*The Book of Sufi Chivalry*, New York, 1983) où l'on trouvera de plus amples références.

2. *Fut.*, I, p. 188. Ibn Arabî attribue cette sentence à Abû Su'ûd b. al-Shibl.

et l'attente de la mort » : le chemin de la perfection aboutit paradoxalement à la pure et simple conformité à la Loi.

Ibn Arabî a commenté à maintes reprises le célèbre *hadîth qudsî* où Dieu dit : « Mon serviteur ne cesse de s'approcher de Moi par les œuvres surérogatoires jusqu'à ce que Je l'aime. Et lorsque Je l'aime, Je suis son ouïe par laquelle il entend, sa vue par laquelle il voit, sa main par laquelle il saisit, son pied avec lequel il marche [1]... »

Mais la *proximité* la plus parfaite – et n'oublions pas que c'est là le sens propre de *walâya* – n'est pas celle-là. Dans l'accomplissement des œuvres surérogatoires, il y a encore l'affirmation implicite d'un choix, d'une volonté propre du serviteur. Or le serviteur pur – *al-abd al-mahd,* une expression que le Shaykh al-Akbar s'applique à lui-même [2] – est totalement dépourvu d'*ikhtiyâr,* de libre arbitre. C'est donc, au bout du chemin, par la seule pratique des *farâ'id,* des obligations légales (symbolisées dans l'adage ci-dessus par les cinq prières) que s'accomplira la plénitude de sa destinée spirituelle. Nous sommes loin de l'*ibâha,* du laxisme de fait ou de l'antinomianisme de principe que les adversaires d'Ibn Arabî dénoncent bruyamment... Alors, explique-t-il, ce n'est plus Dieu qui devient l'ouïe, la vue, la main du *abd* : c'est lui qui devient l'ouïe par laquelle Dieu entend, la vue par laquelle Il voit, la main par laquelle Il saisit. Les *malâmiyya* « sont en ce monde les cachés, les purs, les sûrs, ceux qui s'occultent parmi les hommes. Pour eux seuls la théophanie est perpétuelle » [3]. « Ce sont les princes des Gens de la Voie et leurs imâms; le chef suprême de ce monde est l'un d'eux : et c'est Muhammad, l'Envoyé de Dieu. Ils sont les sages qui mettent chaque chose à sa juste place. Ils affirment les causes secondes là où il convient de le faire et les nient là où il convient de les nier [4]. »

1. Bukhârî, *bâb al-tawâdu'.* Ce *hadîth qudsî* fait partie de ceux qu'Ibn Arabî a recueillis dans son *Mishkât al-anwâr,* Alep, 1346 h., n° 91. Sur le commentaire de ce *hadîth* : *Fut.,* I, p. 406; III, p. 68; IV, pp. 20, 24, 30, 449; *Naqsh al-Fusûs,* Hayderâbâd, 1948, pp. 3-4; voir également le commentaire anonyme du *Kitâb al-tajalliyyât* connu sous le titre de *Kashf al-ghayât* dans l'édition O. Yahia, revue *Al-mashriq,* 1966, p. 679.

2. *Fut.,* III, pp. 41, 372.

3. *Fut.,* III, p. 35.

4. *Fut.,* II, p. 16. Sur les *malâmiyya,* voir aussi le chapitre xxiii des *Futûhât* (I, pp. 180-182).

Comme les infidèles le faisaient du Prophète, l'ignorant peut dire du *malâmi* (sing. de *malâmiyya*) : *ya'kulu l-ta'âm wa yamshî fî l-aswâq* (Cor. 25 : 7) – il se nourrit comme tout le monde et vaque à ses affaires dans les marchés; car le *malâmî,* tel que le décrit Ibn Arabî, sait à tout instant que Dieu agit *dans* les causes secondes et non par elles *('inda l-asbâb lâ bi l-asbâb)* et qu'elles sont donc le voile de l'Unique sans second. Mais c'est le voile qu'Il a choisi et il n'appartient pas au serviteur de le déchirer. Le *malâmî* se soumet donc. comme l'homme ordinaire – et ordinaire, il l'est au plein sens du mot, par sa conformité consciente et volontaire à l'ordre divin des choses –, à l'enchaînement des causes secondes. Il n'use point de pouvoirs exceptionnels et s'abstient de proférer ces *shatahât,* ces propos extatiques où le vulgaire croit voir le signe de la plus haute sainteté. Pour Ibn Arabî, qui revient souvent là-dessus, « le propos extatique *(shath)* est chez l'homme une imperfection car, dans le *shath,* il se hausse jusqu'au degré divin et sort par là de sa vérité essentielle [1]. Cette vérité essentielle, c'est la *ubûdiyya,* la servitude absolue. Évoquant la doctrine de l'homme-microcosme, qui conjugue en lui-même les quatre règnes de la nature, le Shaykh al-Akbar déclare : « Il n'y a rien de plus haut dans l'homme que la qualité minérale *(al-sifa al-jamadiyya)* »; car il est de la nature de la pierre de tomber lorsqu'elle est abandonnée à elle-même « et c'est là la véritable *ubûdiyya* » [2]. Le *malâmî* est un caillou dans la main de Dieu [3].

Revenons à l'exposé d'Ibn Arabî sur les *afrâd.* Le chapitre XXXI des *Futûhât* décrit les principes *(usûl)* qui fondent leur statut

1. *Fut.,* II, p. 232. Cf. *Fut.,* II, pp. 387-388; *Istilâh al-sûfiyya,* p. 3. C'est notamment en raison de cette « imperfection » qu'Abd al-Qâdir al-Jîlânî, bien qu'il fasse partie des *malâmiyya* (*Fut.,* III, p. 34), est placé à un rang moins éminent qu'Abû Su'ûd b. al-Shibl (cf. n. 2, p. 135).

2. *Fut.,* I, p. 710. Cf. également I, p. 529.

3. Sur les *malâmiyya,* le texte fondamental est la *Risâlat al-malamatiyya* de SULAMÎ, éditée par A. A. AFÎFÎ dans *Al-malâmiyya wa l-sûfiyya wa ahl al-futuwwa,* Le Caire, 1945, pp. 86-120. L'aspect historique du problème – l'émergence à Nisâpûr au IXe siècle d'un courant *malâmî* et ses suites – qui ne nous concerne pas ici est traité par Jacqueline CHABBI dans son article « Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khorassan », *Studia islamica,* XLVI, Paris, 1977, pp. 5-72.

particulier et éclaire le choix du terme symbolique de *rukbân* pour les désigner. Ce qui est caractéristique des *afrâd,* c'est le renoncement à tout mouvement propre *(al-tabarrî min al-haraka)* : l'image de la pierre qui ne se meut jamais par elle-même se révèle exactement appropriée. Les *afrâd* ont préféré le repos *(sukûn)* au mouvement car l'état de repos est le seul conforme au statut originel, à la définition ontologique du *abd* véritable *(al-iqâma alâ l-asl).* Ils sont donc « portés » – Ibn Arabî utilisait déjà cette expression dans l'œuvre de jeunesse qu'est sa *Risâla fî l-walâya* – et leur « monture », c'est la *hawqala* – la formule *lâ hawla wa lâ quwwata illâ bi-Llâh,* « Il n'y a de force et de puissance que par Dieu » – qui est leur invocation perpétuelle *(hijjîr).* À cette remise totale à Dieu de leur être répond une prise en charge totale par Dieu. Ils sont, non pas les désirants *(al-murîdûn)* mais les désirés *(al-murâdûn),* non pas ceux qui progressent pas à pas en conservant l'illusion d'une marche autonome *(al-sâlikûn)* mais ceux que Dieu « arrache » jusqu'à Lui *(al-majdhûbûn).* Pendant le sommeil, ils se voilent le visage et dorment étendus sur le dos, dans une posture qui est donc celle de l'abandon. Chacune de leurs nuits, et mieux encore chaque moment de sommeil, fût-il diurne, est pour eux un *mi'râj,* une ascension sans effort comme le fut celle du Prophète qui, lui non plus, ne voyagea pas mais que Dieu *fit* voyager *(asrâ bi-abdihi,* Cor. 17 : 1). Le secret *(kitmân)* fait partie de leurs principes : ils cèlent ce qu'ils sont et ce qu'ils savent aussi longtemps qu'ils ne reçoivent pas l'ordre de le manifester au-dehors.

Le chapitre suivant aborde le cas des *afrâd* de la deuxième catégorie, ceux qui se voient investis d'une *auctoritas* et qui, pour jouer le rôle régulateur *(tadbîr)* que Dieu leur assigne, sont donc amenés, en apparence au moins, à prendre des initiatives, à exercer des pouvoirs : renoncement sacrificiel à la *ubûdiyya* au nom de la *ubûdiyya* puisque le serviteur doit alors se revêtir des attributs de la *rubûbîyya,* de la suzeraineté. Ibn Arabî a connu plusieurs *rukbân* de ce type dans sa jeunesse en Andalousie : Abû Yahyâ al-Sinhajî, un aveugle qui vivait dans une mosquée de Séville [1]; Sâlih al-Barbarî, qui voyagea pendant quarante ans puis, pendant quarante

1. *Fut.,* I, p. 206; *Sufis of Andalusia,* notice n° 5, p. 79.

autres années, dans le dénuement le plus absolu, ne quitta plus une autre mosquée de Séville [1]; Abû Abdallâh al-Sharafî, qui disparaissait au moment du Pèlerinage, miraculeusement transporté à La Mecque, et dont les demandes à Dieu avaient la réputation d'être exaucées, au point que les fidèles se glissaient près de lui dans la mosquée et énonçaient leurs propres souhaits à haute voix pour l'obliger à dire « Amen », ce qui assurait l'accomplissement de leurs vœux [2]; Abû l-Hajjâj al-Shuburbalî, dont l'absorption en Dieu était telle qu'il fallut une remarque d'un visiteur pour qu'il s'avise, alors qu'il avait atteint l'extrême vieillesse, de l'existence d'un arbre devant la maison où il avait vécu depuis l'enfance [3].

S'ils ne bénéficient pas, ou pas au même degré, de l'espèce d'invisibilité qui protège le secret intime des autres *afrâd,* ceux qui ont une fonction à assurer, et qu'Ibn Arabî appelle *al-mudabbirûn* – au premier rang desquels figurent le Pôle, les *awtâd* et les *abdâl* – n'en sont pas moins des *malâmiyya* : ils savent qu'ils font eux-mêmes partie des causes secondes derrière lesquelles Dieu se voile; ils agissent sans agir, comme le Prophète à qui il est dit, dans un verset paradoxal puisqu'il affirme et nie à la fois l'attribution de l'acte à celui qui en est l'agent apparent : « Ce n'est pas toi qui as lancé [la poussière] lorsque tu as lancé, mais c'est Dieu qui a lancé » (Cor. 8 : 17) [4]. Leur *hijjîr,* leur devise initiatique et leur invocation permanente est : « Il régit *(yudabbir)* toute chose et rend discernables Ses signes » (Cor. 13 : 2) : les *mudabbirûn* ne sont tels qu'aux yeux des autres, le *tadbîr,* le gouvernement (tous ces mots ont la même racine) n'appartient qu'à Dieu. Pour ceux-là encore, les signes de Dieu sont discernables en toute chose; ou, pour mieux dire, toutes les choses sont à leurs yeux des signes de Dieu et ne sont que cela. Sur cette

1. *Fut.,* I, p. 206; II, p. 15; III, p. 34; ce personnage fait l'objet d'une notice dans le *Rûh al-quds,* pp. 51-52, sous le nom de Sâlîh al-Adawî; *Sufis of Andalusia,* notice n° 3, pp. 73-76.

2. *Fut.,* I, p. 206; III, p. 34; *Rûh al-quds,* p. 52; *Sufis of Andalusia,* notice n° 4, pp. 76-79.

3. *Fut.,* I, p. 206; *Rûh al-quds,* p. 53; *Sufis of Andalusia,* notice n° 6, pp. 79-83.

4. Ce verset fait allusion à un épisode de la bataille de Badr. Sur son interprétation, *Fut.,* IV, pp. 41, 213; *Fus.,* I, p. 185.

notion de signe, Ibn Arabî entreprend un riche et subtil exposé qui distingue avec finesse entre les multiples occurrences du mot *âyât* dans le Coran et assimile, en référence au verset 30 : 23, le déchiffrement du sens des choses de ce monde, qui est le propre de cette catégorie d'*afrâd,* à l'interprétation des songes. Il conclut ce chapitre en déclarant que, parmi les grâces particulières à ces hommes qui comptent parmi « les plus grands des saints », figure la connaissance du secret et de la signification de la *laylat al-qadr,* cette nuit de *descente* dont nous avons déjà parlé : allusion très éclairante à la caractéristique majeure de ces *mudabbirûn* qui est, précisément, le fait qu'ils descendent vers les créatures après avoir achevé l'ascension vers le Créateur, qu'ils retournent à la multiplicité après être parvenus à l'Unité. Retour *(rujû')* : c'est le mot même qu'emploie Ibn Arabî dans le chapitre XLV des *Futûhât* [1] pour désigner l'étape finale de la Voie chez ceux qui sont les plus parfaits d'entre les héritiers, opposant ainsi « ceux qui reviennent » aux saints qui « restent en arrêt » *(al-wâqifûn)* après avoir atteint le sommet. Ces derniers, « qui ne connaissent rien d'autre que Lui et que Lui seul connaît », sont proprement ceux que l'on peut identifier aux *muhayyamûn,* aux Chérubins éperdus d'amour. Si exceptionnelle que soit leur réalisation spirituelle, elle ne présente pas le même caractère de plénitude que celle des *râji'ûn* – ceux qui reviennent : le retour vers les créatures, aux fins de les instruire et de les guider, spontanément (ce fut le cas d'Abû Madyan), ou sur injonction divine (ce fut le cas d'Abû Yazid al-Bistâmî), est le mode suprême de participation à l'héritage des prophètes qui, eux aussi, ont dû « redescendre » de la plus haute station pour accomplir leur mission. Cette descente est douloureuse. Abû Yazid, lorsqu'il reçut le commandement divin et « fit un pas » pour y obéir, s'évanouit, et Dieu dit

1. Ce chapitre XLV (*Fut.*, I, pp. 250-253) a été traduit et commenté par Michel VÂLSAN dans son article « Un texte du Cheikh al-Akbar sur la " réalisation descendante " », dans *Études traditionnelles,* n° 307, avril-mai 1953, pp. 120-139. La notion de « retour vers les créatures », dont nous verrons l'importance, est déjà mise en relief dans la *R. fî l-wâlaya,* pp. 25-27. Nous laissons ici de côté les distinctions qu'établit IBN ARABÎ entre « ceux qui arrivent » *(al-wâsilûn)* selon qu'ils sont parvenus à Dieu par un des Noms de l'Essence ou par un autre des Noms divins.

alors : « Ramenez chez Moi mon bien-aimé, car il ne peut supporter d'être loin de Moi. » Elle ne doit pas cependant s'entendre comme une chute ou une régression, ni même comme un éloignement véritable. Le saint renvoyé vers les hommes ne perd pas ce qu'il a acquis. Son exil sacrificiel n'est pas un bannissement. La deuxième catégorie d'*afrâd* dans l'ordre de l'énoncé est donc en réalité la première [1].

Pour compléter les données relatives au degré des *afrâd*, il faut rappeler que cette « station de la proximité » (*maqâm al-qurba*) se situe entre la *siddîqiyya* (que d'autres soufis, tel Ghazâlî, se représentaient comme l'acmé de la *walâya*) et la prophétie légiférante (*nubuwwat al-tashrî*) [2]. Mieux encore : à ce degré suprême de la sainteté, qui fut, dit-il, celui de Muhammad avant la Révélation, Ibn Arabî ne craint pas, on l'a vu, de donner un autre nom, celui de « prophétie générale » (*nubuwwa âmma*) ou de « prophétie libre » (*nubuwwa mutlaqa*) [3]. Entre les *awliyâ* et les prophètes au sens strict, la ligne de démarcation reste claire – les premiers ne sont que les héritiers des seconds – mais elle devient ténue et l'on comprend sans peine qu'un Ibn Taymiyya, suivi par beaucoup d'autres, s'en alarme.

Retenons en conclusion qu'il y a lieu d'établir, entre ces « solitaires » ainsi parvenus au point extrême qui ne peut plus être dépassé depuis la mort du Sceau des prophètes, deux types de distinctions dont nous aurons besoin pour saisir la doctrine akbarienne dans toute son ampleur : certains des

1. La différence entre l'état des *wâqifûn*, « ceux qui restent en arrêt », et celui des *râji'ûn*, « ceux qui reviennent », présente évidemment une analogie avec l'« ivresse » (*sukr*) et la « sobriété » (*sahw*) qui peuvent prédominer, selon les moments et les prédispositions de l'être, à divers stades de la vie spirituelle et même chez les simples novices mais n'est pas réductible à cette opposition classique dans le soufisme : il ne s'agit plus, dans le cas de ces *awliyâ*, de simples « états » (*ahwâl*) mais de statuts permanents et de réalités objectives.

2. *Fut.*, II, p. 19. La *siddîqiyya*, la station de la « véridicité absolue », est un terme dérivé du surnom du premier calife Abû Bakr, *al-siddîq*. L'affirmation selon laquelle il existerait un degré supérieur à celui auquel est attaché le nom d'Abû Bakr a suscité bien des attaques. Ces critiques reposent sur un malentendu, peut-être volontaire chez certains, car elle ne met pas en cause l'éminence d'Abû Bakr lui-même puisque ce dernier est considéré expressément par Ibn Arabî comme appartenant à la catégorie des *afrâd*. Cf. aussi *Fut.*, III, p. 78.

3. *Fut.*, II, p. 19.

afrâd ont reçu intégralement l'héritage de la *walâya* muhammadienne – et nous allons voir que la série en est close; d'autres sont les héritiers des prophètes antérieurs – et la série en demeure ouverte jusqu'à l'approche de la fin des temps. D'autre part, il existe, parmi les *afrâd,* des êtres qui n'exercent aucun gouvernement (*tadbîr*) ni sur une créature quelconque, ni sur eux-mêmes; mais il en est aussi, et ce sont les plus parfaits, qui « reviennent » à ce bas monde d'où leur ascension a pris son départ. Tous, cependant – les seconds comme les premiers, en dépit de leur éloignement apparent –, sont par excellence des « rapprochés » (*hum al-muqarrabûn,* écrit Ibn Arabî au début du passage du chapitre LXXIII qui leur est consacré). L'équivalence entre *walâya* et *qurba,* entre sainteté et proximité, trouve en eux son expression définitive et insurpassable.

VIII. LES TROIS SCEAUX

Parmi les fonctions spirituelles dont l'énumération ouvre le chapitre LXXIII des *Futûhât,* il en est une, et de loin la plus importante, que nous avons jusqu'ici passée sous silence : celle du « Sceau des saints », brièvement évoquée par nous au début de ce livre à propos de Hakîm Tirmidhî. L'emploi du singulier, s'il n'est pas dépourvu de justifications doctrinales, ne rend d'ailleurs qu'imparfaitement compte de ce qui va être décrit puisque, nous le constaterons, la sainteté, dans sa dimension historique, est triplement scellée.

À la différence de beaucoup d'autres termes que nous avons rencontrés, le titre de Sceau des saints ou de Sceau de la sainteté – ces deux formes apparaissent dans les écrits du Shaykh al-Akbar – n'a pas de précédent ni dans le vocabulaire coranique, ni dans celui du *hadîth.* Il s'agit donc d'une « innovation » *(bid'a)* qui sera dénoncée comme telle et l'est encore de nos jours. Le seul appui scripturaire, peu convaincant aux yeux des *fuqahâ,* qu'on puisse invoquer est la tradition prophétique, déjà citée, selon laquelle les savants *(al-ulamâ)* – entendons ici : ceux qui seuls détiennent la science véritable, c'est-à-dire les *awliyâ* – sont les héritiers des prophètes. Dès lors qu'il existe, en la personne de Muhammad, un Sceau des prophètes (Cor. 33 : 40), il s'ensuit que les saints, eux aussi, doivent avoir leur Sceau. Tirmidhî, au IIIe siècle de l'hégire, est le premier à tirer cette conséquence. Mais les passages de son œuvre qui font référence à cette notion inédite sont fort peu explicites. À ceux que nous avons donnés précédemment, ajoutons encore celui-ci :

« Quelqu'un lui demanda : " Par quoi se qualifie donc ce saint à qui appartient l'imâmat de la sainteté et sa direction et qui la scelle ? " Il répondit : " Celui-là est proche des prophètes et il s'en faut de peu qu'il n'atteigne leur rang. " On l'interrogea : " Où est sa station *(maqâmuhu)* ? " Il dit : " Dans les plus hautes demeures *(manâzil)* des saints, au royaume de l'Esseulement *(fardaniyya)* car il s'est esseulé dans la contemplation de l'Unicité. Ses entretiens confidentiels [avec Dieu] ont lieu face à face dans les assemblées des Rois... Pour lui a été enlevé le voile qui recouvre la station des prophètes, leurs degrés, les dons et les présents dont ils sont gratifiés [1]. " » « Proche des prophètes », « esseulement » (exprimé par un mot qui appartient à la même racine qu'*afrâd*) : ces expressions annoncent des thèmes que nous avons vus et que nous verrons apparaître plus clairement dans la doctrine akbarienne.

Mais *qui* est le Sceau des saints ? Tirmidhî est muet là-dessus. Il se borne à lancer cette interrogation dans son célèbre questionnaire. La question numéro treize est ainsi formulée : « Qui est celui qui mérite d'être le Sceau des saints comme Muhammad mérite d'être le Sceau de la prophétie ? » Ibn Arabî répond en deux temps. Dans un premier écrit rédigé en 603 h., le *Jawâb mustaqîm* (le titre complet signifie : « La réponse correcte aux questions de Tirmidhî al-Hakîm ») [2], il se contente de dire : « Celui qui mérite cela est un homme qui ressemble à son père. C'est un non-Arabe, de constitution harmonieuse [...] C'est par lui que sera scellé le cycle du Royaume et de la Sainteté. Il a un ministre dont le nom est Yahyâ [= Jean]. Il est de nature spirituelle par son origine, humaine par son lieu de mani-

1. Tirmidhî, *Khatm al-awliyâ,* p. 367. La suite immédiate de ce passage pourrait donner à penser que la fonction du Sceau des saints n'a pas un titulaire unique et est assurée au long de l'histoire par des titulaires successifs. Mais la réponse de Tirmidhî à la question posée (« Les saints de cette catégorie éprouvent-ils de la crainte pour eux-mêmes ? ») fait voir que le thème du dialogue s'est modifié et que les propos rapportés concernent, non plus le Sceau en particulier, mais plus généralement la catégorie des *afrâd* à laquelle il appartient effectivement.

2. Nous citons le *Jawâb mustaqîm* d'après le texte édité par O. Yahia à la suite de chacune des questions de Tirmidhî (ici, p. 161 du *Khatm al-awliyâ*).

festation. » Le texte des *Futûhât* est plus explicite et surtout apporte une donnée complémentaire majeure : « Il y a en fait deux Sceaux, l'un par lequel Dieu scelle la sainteté en général et l'autre par lequel Il scelle la sainteté muhammadienne. Quant à celui qui est le Sceau de la sainteté d'une manière absolue, c'est Isâ [= Jésus]. Il est le saint à qui appartient par excellence la fonction prophétique non légiférante à l'époque de cette Communauté [= la communauté musulmane] car il est désormais séparé de la fonction de prophète législateur et d'envoyé *(rasûl).* Lorsqu'il descendra à la fin des temps, ce sera en qualité d'héritier et de Sceau *et il n'y aura après lui aucun saint à qui appartienne la prophétie générale* [...]

« Quant à la fonction de Sceau de la sainteté muhammadienne, elle appartient à un homme d'entre les Arabes, l'un des plus nobles par son lignage et son pouvoir. Il est vivant à notre époque. Je l'ai connu en 595. J'ai vu le signe qui lui est propre et que Dieu a caché en lui à l'abri des regards de ses serviteurs mais qu'il a dévoilé pour moi dans la ville de Fès afin que je puisse constater la présence en sa personne du Sceau de la sainteté. Il est donc le Sceau de cette prophétie libre [= non légiférante] qu'ignorent la plupart des hommes. Dieu l'a éprouvé en l'exposant à la critique de gens qui contestent ce dont il a reçu de Dieu lui-même, en son secret intime, la certitude absolue en fait de connaissance de Dieu. De même que, par Muhammad, Dieu a scellé la prophétie légiférante, *de même par le Sceau muhammadien il a scellé la sainteté qui provient de l'héritage muhammadien,* non pas celle qui provient de l'héritage des autres prophètes : parmi les saints, en effet, il y en a qui héritent d'Abraham, de Moïse ou de Jésus par exemple et il y en aura encore après ce Sceau muhammadien tandis qu'il n'y aura plus de saint qui soit " sur le cœur " de Muhammad.

« En ce qui concerne le Sceau de la sainteté universelle après laquelle il n'y aura plus de saint [qui atteigne ce degré], c'est donc Jésus et nous avons rencontré nombre de saints qui étaient " sur le cœur " de Jésus ou d'un autre des Envoyés. J'ai réuni mes compagnons Abdallâh [Badr al-Habashî] [1] et

1. Ce compagnon très aimé d'Ibn Arabî est mort à Malatiya vers 618/1221. Cf. sur sa mort *Fut.*, I, p. 221, et *Durra fâkhira,* notice n° 71, p. 158 dans AUSTIN, *Sufis of Andalusia.*

Ismâ'îl b. Sawdakîn [1] avec ce Sceau. Il adressa des demandes à Dieu en leur faveur et ils en tirèrent profit [2]. »

Nous avons donc affaire à *deux* Sceaux, dont l'un est identifié sans ambiguïté : il s'agit de Jésus, « qui ressemble à son père », c'est-à-dire à l'Esprit *(rûh)* insufflé par l'ange en Marie, et qui est dans l'exercice de cette fonction associé à Jean comme il l'a été dans sa mission initiale comme *rasûl.* Quant au second, c'est un Arabe, vivant comme Ibn Arabî au VI[e] siècle de l'hégire. En réponse à la quinzième question de Tirmidhî, les *Futûhât* précisent encore que son nom est identique à celui du Prophète (= Muhammad) et qu'il n'appartient pas à la descendance physique de ce dernier mais à sa postérité spirituelle : il ne peut donc être confondu avec le Mahdî qui, lui, est un descendant par le sang de Muhammad [3]. Cette certitude est renforcée par un poème figurant dans un autre passage où Ibn Arabî déclare :

Oui, certes, le Sceau des saints est présent
Alors qu'est encore absent l'imâm des mondes
Le seigneur bien-dirigé *(al-sayyid al-mahdî)* de la lignée d'Ahmad [4].

Mais cela ne nous permet toujours pas de savoir *qui* est le Sceau de la sainteté muhammadienne ni de distinguer avec clarté entre les rôles respectifs des deux Sceaux... qui seront bientôt trois, ce qui ne simplifie pas le problème. Avant d'évoquer les débats suscités par les contradictions et les obscurités des énoncés akbariens et de tenter de répondre aux questions que posent les textes d'Ibn Arabî ou leurs commentaires, il nous paraît indispensable, au risque d'accroître provisoirement la confusion du lecteur et malgré d'inévitables répétitions, de réunir d'abord les pièces principales du dossier. Quelques-unes d'entre elles sont déjà connues par les travaux, en particulier, d'Afîfî, de Corbin et d'Izutsu [5],

1. Ismâ'îl b. Sawdakîn, autre disciple très proche d'Ibn Arabî (dont il a transcrit, entre autres choses, le précieux commentaire oral des *Tajalliyyât*), est mort en 646/1248.

2. *Fut.,* II, p. 49.

3. *Fut.,* II, p. 50.

4. *Fut.,* III, p. 328.

5. A. A. Afîfî, *The Mystical Philosophy*..., pp. 98-101 ; H. Corbin, introduc-

mais elles ne représentent, presque toujours sous la forme de courts extraits, qu'une partie des données à prendre en considération.

« Parmi eux [= *al-rijâl,* les hommes spirituels] il y a le Sceau qui est unique, non seulement à chaque époque mais unique dans [toute l'histoire de] l'univers. C'est par lui que Dieu scelle la sainteté muhammadienne et il n'y a personne qui lui soit supérieur parmi les saints muhammadiens. Il y a aussi un autre Sceau par lequel Dieu scelle la sainteté universelle, depuis Adam jusqu'au dernier des saints, et c'est Jésus. Il est le Sceau de la sainteté comme il est aussi le Sceau du cycle du Royaume (*âlam al-mulk,* sa venue étant le signe de l'approche de la fin des temps) [1]. »

« Quant au Sceau de la sainteté muhammadienne, il est la plus savante des créatures au sujet de Dieu. Il n'y a pas et il n'y aura pas après lui d'être plus savant que lui au sujet de Dieu et des Couchants des Sagesses (*mawâqi' al-hikam).* Le Coran et lui sont frères de même que le Mahdî est frère du glaive [2]. » Les « Couchants des Sagesses » ce sont, ici, les prophètes *en tant que saints* car en eux, en cette part secrète d'eux-mêmes qu'est leur *walâya,* s'occultent les Sagesses divines dont nous avons vu les aspects fondamentaux représentés dans les vingt-sept chapitres des *Fusûs.* Les prophètes *en tant que tels,* c'est-à-dire en tant que révélateurs des Lois sacrées, sont au contraire les « Levants des Sagesses » *(matâli' al-hikam)* : « orientaux » sous le rapport de la *nubuwwa,* ils sont « occidentaux » sous le rapport de la *walâya.* Quant à l'allusion à la « fraternité » qui unit le Coran et le Sceau, elle nous rappelle une affirmation identique déjà rencontrée à propos de l'Homme Parfait [3], mais elle est aussi à rapprocher

tion au *Nass al-nusûs* de Haydar Amolî; *En Islam iranien,* cf. index, *s.v.* Sceau; T. Izutsu, *Sufism and Taoism,* chapitre xvi. Stéphane Ruspoli, dans son article « Ibn Arabî et la prophétologie shi'ite », *Cahiers de l'Herne,* numéro consacré à Henry Corbin, Paris, 1981, pp. 224-239, donne une traduction très fautive, sur plusieurs points, de *Fut.,* I, pp. 319-320 et de *Fut.,* II, p. 49. Les textes des *Fusûs* figurent évidemment dans les diverses traductions de cet ouvrage, y compris celle, partielle, de Burckhardt.

1. *Fut.,* II, p. 9.
2. *Fut.,* III, p. 329.
3. Voir ici chapitre iv et la note 3, page 91.

d'un vers célèbre qui s'inscrit au début des *Futûhât* [1] et où Ibn Arabî déclare :

Je suis le Coran et les Sept redoublés

– l'expression « les Sept redoublés » étant une désignation traditionnelle de la sourate liminaire du Coran, la *Fâtiha,* « celle qui ouvre ».

L'affirmation du rôle de Jésus comme Sceau de la sainteté universelle est répétée à plusieurs reprises mais s'accompagne, dans les divers textes où elle apparaît, de précisions ou de nuances qui nous obligent à n'en négliger aucun. Dans le chapitre XIV des *Futûhât* (« De la connaissance des Secrets des prophètes – j'entends par là les prophètes d'entre les saints » : il s'agit donc ici du degré extrême de la *walâya,* celui où elle devient prophétie non légiférante), Ibn Arabî écrit : « Jésus, lorsqu'il descendra à la fin des temps, ne jugera que selon la Loi révélée à Muhammad. Il est le Sceau des saints. C'est un des privilèges accordés à Muhammad que la sainteté de sa communauté et la sainteté en général soient scellées par un noble Prophète Envoyé [...] Au jour de la Résurrection, Jésus sera présent dans deux groupes à la fois : il sera avec les envoyés en tant qu'il est l'un d'eux et il sera avec nous [= avec la communauté muhammadienne] en tant qu'il est saint. C'est là une station par laquelle Dieu n'a honoré que lui et Élie, à l'exclusion des autres prophètes [2]. »

Voici maintenant deux autres passages qui, sur la relation entre le Sceau de la sainteté universelle et le Sceau de la sainteté muhammadienne, comportent des indications difficiles à concilier :

« La sainteté muhammadienne, c'est-à-dire celle qui est propre à la Loi révélée à Muhammad, possède un Sceau particulier *dont le degré est inférieur à celui de Jésus* puisque ce dernier est un Envoyé. Ce Sceau de la sainteté muhammadienne est né à notre époque. Je l'ai vu aussi [3], je me suis

1. *Fut.*, I, p. 9. Ce vers est repris du *Kitâb al-isrâ,* p. 4.

2. *Fut.*, I, p. 150.

3. Cette remarque sous-entend : « de même que j'ai vu Jésus ». Sur les rencontres d'Ibn Arabî avec les prophètes, voir ici chapitre Ier et note 3, page 30; sur sa relation particulière avec Jésus, cf. chapitre V et note 1, page 99.

réuni avec lui et j'ai observé en lui le signe de sa fonction. Il n'y aura après lui aucun saint qui ne lui soit subordonné, de même qu'il n'y aura après Muhammad aucun prophète qui ne lui soit subordonné comme ce sera le cas, par exemple, d'Élie, de Jésus et de Khadir dans cette communauté [1]. »

« Lorsque Jésus descendra sur la terre à la fin des temps, Dieu lui accordera de sceller la Grande Sainteté *(al-walâya al-kubrâ)*, celle qui s'étend depuis Adam jusqu'au dernier des prophètes. Ce sera là un honneur pour Muhammad puisque la sainteté universelle, celle de toutes les communautés, ne sera scellée que par un envoyé qui suit sa Loi. Jésus scellera donc à la fois le cycle du Royaume et la sainteté universelle. Il est ainsi un des Sceaux en ce monde : quant au Sceau de la sainteté muhammadienne, qui est le Sceau spécial de la sainteté propre à la communauté qui est celle de Muhammad en mode apparent [2], *Jésus lui-même sera placé sous l'autorité de sa fonction* de même qu'Élie, Khadir et que tout saint de Dieu appartenant à cette communauté. Ainsi Jésus, bien qu'il soit un Sceau, sera lui-même scellé par ce Sceau muhammadien [3]. »

Un ouvrage rédigé par Ibn Arabî avant son départ définitif pour l'Orient est centré sur le thème du *khatm* : il s'agit du *Anqâ mughrib* [4] dont le titre complet signifie : « Le Phénix stupéfiant, sur le Sceau des saints et le Soleil de l'Occident »

1. *Fut.*, I, p. 185. On notera que la fin de la dernière phrase de ce texte paraît impliquer l'existence possible, dans d'autres communautés, de cas analogues ou plutôt de manifestations spécifiques des fonctions universelles représentées, dans le langage de la communauté muhammadienne, par les figures d'Élie, de Jésus et de Khadir.

2. C'est-à-dire qu'il s'agit ici de la communauté musulmane au sens historique du terme; cette précision est nécessaire puisque *fî l-bâtin*, toutes les communautés fondées sur les Révélations successives sont « muhammadiennes », conformément à la doctrine de la *haqîqa muhammadiyya*.

3. *Fut.*, III, p. 514; IV, p. 195.

4. Nous nous référons ici à l'édition commerciale du *Anqâ mughrib* publiée au Caire en 1954; nous nous sommes reporté également au manuscrit Ragib Pasha 1453 (ff^os 133-180b) et surtout au manuscrit Berlin Mo 3266 (précédé d'une notice manuscrite de Brockelmann), qui est daté de 597 h. et a été lu devant l'auteur. L'ouvrage a probablement été rédigé à Tunis en 595 h. (voir pp. 15-17 de l'édition du Caire). Ibn Arabî révèle qu'il avait eu initialement l'intention de traiter du Sceau et du Mahdî dans les *Tadbîrât ilâhiyya* mais y a finalement renoncé (pp. 5-6).

– l'expression « le Soleil de l'Occident », qui souligne le caractère apocalyptique de ce livre, étant en l'occurrence une allusion au Mahdî [1]. Les indications souvent cryptiques qu'on y trouve ne concernent toutefois, pour l'essentiel, que le seul Sceau de la sainteté universelle. Ibn Arabî y fait notamment état de vingt-neuf versets coraniques (non précisés) appartenant à quatorze sourates (dénommées) où se trouvent des indications relatives au Sceau : une série de recoupements permet d'établir qu'il s'agit des passages du Coran où figure une mention de Jésus ou une allusion à lui [2]. Retenons en tout cas de ce traité que l'auteur y insiste sur la nécessité de ne pas confondre la fonction du Sceau et celle du Mahdî et aussi de ne pas interpréter la notion de Sceau en un sens chronologique. « Le Sceau, écrit-il, n'est pas désigné ainsi en raison du moment où il apparaît mais parce qu'il est celui qui réalise exhaustivement la station de la vision directe *(maqâm al-îyân)* [3]. » Notons enfin – et cette précaution doit être respectée chaque fois qu'Ibn Arabî évoque les fonctions cosmiques ou aborde les problèmes eschatologiques – que le lecteur est invité à ne pas perdre de vue que tout ce qui est dit du macrocosme a sa correspondance dans le microcosme : en tout être, il y a un Mahdî, un Sceau, etc. : « Lorsque je mentionne dans mon livre que voici, ou dans un autre, un des événements du monde extérieur, mon but est simplement de l'établir fermement dans l'oreille de celui qui écoute puis de le mettre en regard de ce qui, en l'homme, correspond à cela [...]. Tourne ton regard vers ton royaume intime [4] ! »

1. Cette expression renvoie en effet au *hadîth* sur les « signes de l'Heure » à propos desquels Ibn Arabî est interrogé (cf. p. 10) par « un homme de Tabrîz » auquel il refusera de répondre, car ce questionneur n'est poussé que par des raisons spéculatives et ne manifeste pas d'aptitude à la véritable connaissance spirituelle.

2. *Anqâ mughrib,* pp. 72-74. On remarquera que les nombres signalés coïncident, le premier « quatorze » avec celui des « Lettres isolées », ou « lumineuses », le second (vingt-neuf) avec celui des sourates où elles apparaissent.

3. *Anqâ mughrib,* p. 71.

4. *Ibid.*, p. 7. La même insistance sur les correspondances microcosmiques des structures du macrocosme est un des traits caractéristiques des *Tadbîrât,* rédigées à la même époque de la vie d'Ibn Arabî (mais antérieures au *Anqâ mughrib*).

Le texte suivant, extrait des *Fusûs,* nous ramène au cas du Sceau de la sainteté muhammadienne et donne quelques clefs sur les rapports entre la fonction de ce dernier et celle du Sceau des prophètes, c'est-à-dire de Muhammad lui-même, ou plutôt de la *haqîqa muhammadiyya* [1] :

« Celui à qui Dieu s'épiphanise ne voit rien d'autre que sa propre forme dans le miroir de la Réalité absolue *(al-haqq)* : il ne voit pas la Réalité absolue et ne peut La voir, bien qu'il sache que c'est en elle qu'il a perçu sa propre forme. Il en va là comme il en va du miroir dans le monde sensible : lorsque tu y perçois une forme, tu ne vois pas le miroir lui-même, bien que tu saches que tu n'as perçu les formes, ou ta propre forme, que dans ce miroir. Dieu a fait de cela un symbole de l'épiphanie de Son Essence, afin que celui à qui Il s'épiphanise sache qu'en fait il ne Le voit pas [...] Nous avons déjà expliqué ces choses dans les *Futûhât Makkiyya* [2]. Lorsque tu as goûté cela, tu as goûté le *nec plus ultra* de ce qu'il est donné à la créature de goûter. N'ambitionne rien de plus et ne t'épuise pas vainement à tenter d'atteindre un degré plus haut : il n'y en a pas; il n'y a au-delà que pur néant.

« Il est donc ton miroir où tu te contemples; et tu es Son miroir, où Il contemple Ses Noms et la manifestation des pouvoirs propres à chacun d'eux – et tout cela n'est rien d'autre que Lui!

« Cette affaire est source de confusion. Parmi nous, il y a celui qui professe l'ignorance en dépit de sa science et déclare, comme le fit Abû Bakr : “ Reconnaître qu'on est impuissant à L'atteindre est une façon de L'atteindre. ” Il y a aussi celui qui sait et, néanmoins, ne dit pas cela – bien que cette parole [d'Abû Bakr] soit la meilleure – mais que sa science conduit à se taire et non à professer l'impossibilité de L'atteindre. Celui-là est le plus élevé dans la connaissance de Dieu.

« Cette science n'appartient en propre qu'au Sceau des envoyés et au Sceau des saints. Nul d'entre les prophètes ou les envoyés ne l'obtient autrement que du Tabernacle du

1. *Fus.,* I, pp. 61-64 *(fass Shîth).*
2. Cf., entre autres, *Fut.,* I, p. 163.

Sceau des envoyés. Nul d'entre les saints ne l'obtient autrement que du Tabernacle du Sceau des saints. Sache en effet que la Mission *(risâla)* et la Prophétie *(nubuwwa)* – j'entends par là la Prophétie et la Mission légiférantes – ont un terme, alors que la sainteté n'en a pas. *C'est pourquoi les Envoyés eux-mêmes, en tant qu'ils sont des saints, n'obtiennent ce dont nous parlons que du Tabernacle du Sceau des saints;* et cela est vrai *a fortiori* des saints qui leur sont inférieurs en rang. Le fait que le Sceau des saints suive la Loi qu'a apportée le Sceau des envoyés ne diminue en rien sa station spirituelle et ne contredit nullement ce que nous professions à ce sujet : *d'un certain point de vue, il est inférieur* [au Sceau des envoyés] et *d'un autre point de vue il lui est supérieur.* L'enseignement exotérique confirme ce que nous avançons lorsqu'il mentionne la supériorité d'Umar [sur le Prophète] au sujet du sort des prisonniers de Badr [1], ou dans l'histoire de la fécondation des palmiers [2]. La perfection n'implique pas la prééminence du parfait en toute chose et en tout degré. Les hommes spirituels, quant à eux, n'attachent d'importance qu'à la supériorité du rang dans la connaissance de Dieu. C'est là tout ce qu'ils cherchent. Quant à ce qui survient dans le monde phénoménal, leurs pensées ne s'y attachent point. Vérifie ce que nous mentionnons!

« Lorsque l'Envoyé de Dieu compara la prophétie à un mur de briques achevé à l'exception de l'emplacement d'une seule brique [3], [il ajouta qu'] il était cette brique. Tandis que, pour lui, il ne manquait qu'une brique, le Sceau des saints est nécessairement gratifié de la même vision et voit la même chose que l'Envoyé de Dieu mais il manque deux briques dans le mur, l'une d'or et l'autre d'argent. Elles sont absentes du mur, qui ne sera achevé que lorsqu'elles seront en place.

1. Après la bataille de Badr; le Prophète interrogea ses Compagnons sur le sort à réserver aux prisonniers. L'avis exprimé par Umar – et que le Prophète inclinait à ne pas suivre – fut confirmé par une révélation (Cor. 8 : 67).

2. Allusion à un épisode de la vie du Prophète au cours duquel celui-ci déclara à ses Compagnons : « Lorsqu'il s'agit des choses de ce bas monde, c'est vous qui êtes les plus savants à leur sujet » (Suyûtî, *Fath kabîr,* I, p. 147).

3. Bukhârî, *manâqib,* 18.

Il doit alors se voir lui-même inséré à l'emplacement réservé à ces deux briques, car le Sceau des saints *est* ces deux briques et c'est par lui que le mur est achevé. La raison pour laquelle il voit deux briques est que, d'une part, il suit extérieurement la Loi apportée par le Sceau des envoyés – et cela correspond à la brique d'argent, qui symbolise sa forme extérieure et ce à quoi, sous cette forme, il se soumet en matière de statuts légaux; tandis que, d'autre part, il puise directement de Dieu, dans son secret intime, cela même en quoi, extérieurement, il n'est qu'un suivant. Il en est ainsi parce qu'il perçoit la nature véritable de l'ordre divin et il ne peut en être autrement. C'est cela que symbolise ésotériquement l'emplacement de la brique d'or. Car il puise à la source même où puise l'ange qui apporte la révélation à l'Envoyé. Si tu comprends ce que j'indique allusivement, tu as acquis une science qui te profitera en toutes choses.

« Tout prophète, depuis Adam jusqu'au dernier d'entre eux, puise au Tabernacle du Sceau des prophètes, bien que ce dernier dans sa manifestation corporelle n'apparaisse qu'après eux car, sous le rapport de sa réalité essentielle, il existait déjà. C'est de cela que parle le Prophète lorsqu'il dit : " J'étais prophète alors qu'Adam était encore entre l'eau et la boue [1]. " Au contraire, chacun des autres prophètes n'est devenu tel qu'au moment où il a été envoyé [vers sa communauté]. Le Sceau des saints, lui aussi, était saint alors qu'Adam était encore entre l'eau et la boue, tandis que les autres saints ne sont devenus tels que lorsqu'ils ont réuni les conditions de la sainteté en se qualifiant par les caractères divins, Dieu lui-même s'étant nommé Saint en disant qu'Il est *al-walî al-hamîd* [le Saint, le Louangé, Cor. 42 : 28].

« Le Sceau des envoyés, en tant qu'il est saint, a avec le Sceau de la sainteté le même rapport que celui que les prophètes et les envoyés ont avec lui-même, car il est à la fois saint, envoyé et prophète. Le Sceau des saints est le saint, l'héritier, celui qui puise à la Source originelle et contemple tous les degrés. Il est une des perfections du Sceau des envoyés, Muhammad, qui sera le chef de l'assemblée des

1. Sur ce *hadîth*, voir chapitre IV et note 1, page 80.

prophètes et le maître des fils d'Adam lorsque sera ouverte la porte de l'intercession. »

Le dernier paragraphe de ce long passage est d'une importance capitale pour mettre les choses en perspective. L'affirmation selon laquelle les envoyés et les prophètes eux-mêmes sont tributaires du Sceau de la sainteté muhammadienne, celle surtout selon laquelle ce dernier, d'un certain point de vue, est supérieur au Sceau des prophètes paraissent, en effet, non seulement scandaleuses du point de vue de l'exotérisme musulman mais contradictoires avec d'autres textes qui énoncent catégoriquement la supériorité des prophètes sur les saints. Mais, nous venons de le voir, le Sceau de la sainteté muhammadienne est « une des perfections du Sceau des envoyés ». Quelques lignes des *Futûhât* [1] explicitent ce point essentiel. « Cet esprit muhammadien » – autre désignation chez Ibn Arabî de la réalité muhammadienne – « a des lieux de manifestation dans l'univers. Les plus parfaits [de ces " lieux "] sont le Pôle du temps, les *afrâd,* le Sceau muhammadien de la sainteté et le Sceau de la sainteté universelle qui est Jésus. » En d'autres termes, le Sceau de la sainteté muhammadienne, en tant qu'individu précis, situé dans l'histoire, n'est lui-même, comme le Pôle et les autres titulaires de la hiérarchie initiatique, qu'un substitut *(nâ'ib),* le support de la manifestation en mode sensible de la *khatmiyya* qui n'appartient, depuis toujours et à jamais, qu'à la seule réalité muhammadienne. Muhammad est extérieurement le Sceau des prophètes. Mais, intérieurement, il est aussi le Sceau de la sainteté – universelle et muhammadienne – et les phrases assez surprenantes que nous avons rencontrées dans le texte des *Fusûs* n'expriment donc pas sa dépendance à l'égard d'un autre être mais la subordination, en lui-même, de la face visible à la face cachée, de la *nubuwwa,* qui est un attribut de la créature et qui a un terme, à la *walâya,* qui est un attribut divin et qui subsistera éternellement. C'est de manière analogue que s'explique la relation paradoxale entre le Sceau de la sainteté universelle qu'est Jésus et le Sceau

1. *Fut.,* I, p. 151. Voir aussi *Fut.,* III, p. 514, où Ibn Arabî déclare, à propos du Sceau de la sainteté muhammadienne : « Quant à son rang par rapport à celui de l'Envoyé de Dieu, ce n'est que celui d'un poil de son corps par rapport à son corps tout entier. » Cf. également *Fut.,* I, p. 3, 3e l.

de la sainteté muhammadienne : en tant qu'individu, le titulaire apparent de cette dernière fonction, n'étant ni *rasûl* ni *nabî*, est inférieur à Jésus qui est l'un et l'autre. Mais en tant que ce titulaire est la manifestation extérieure au plan de l'histoire de l'aspect le plus secret et le plus fondamental de la réalité muhammadienne en laquelle réside la source de toute *walâya*, « Jésus lui-même sera placé sous l'autorité de sa fonction » et sera « scellé par ce Sceau muhammadien ».

Bien d'autres points restent à éclaircir. Mais avant d'aborder le problème de l'identité du Sceau muhammadien et de préciser ce qui est « scellé » respectivement par chacun des Sceaux, il nous faut faire mention d'un troisième personnage à qui ce titre est également appliqué [1]. Ibn Arabî, sauf erreur de notre part, n'en parle qu'une fois, et cela dans les dernières lignes du chapitre même des *Fusûs* auquel nous avons emprunté une citation précédente :

« Le dernier-né du genre humain sera sur les pas de Seth *(alâ qadam Shîth)* et détiendra ses secrets. Aucun enfant ne naîtra après lui dans le genre humain. C'est lui qui est le Sceau des enfants *(khatm al-awlâd)*. Il aura une sœur qui naîtra en même temps que lui mais elle sortira avant lui [du ventre de sa mère] et lui après elle. La tête de ce Sceau sera placée près des pieds de sa sœur. Le lieu de sa naissance sera la Chine et sa langue sera celle des gens de son pays. La stérilité se répandra chez les hommes et les femmes et l'on verra se multiplier les mariages non suivis de naissances.

« Il appellera les hommes à Dieu et ils ne répondront pas à son appel. Lorsque Dieu saisira son âme et celles des croyants de son époque, ceux qui subsisteront après lui seront pareils à des bêtes. Ils ne tiendront compte ni de la licéité de ce qui est licite, ni de l'illicéité de ce qui est illicite. Ils obéiront à la seule autorité de la nature animale, ne suivant que la passion affranchie de toute raison et de toute Loi sacrée. Et c'est sur eux que se lèvera l'Heure [2]. »

1. Ajoutons qu'il existe aussi pour Ibn Arabî un « Sceau des Noms divins » : c'est le Nom *Huwa*, « Lui », qui désigne l'Essence absolument inconditionnée (*Fut.*, III, p. 514).

2. *Fus.*, I, p. 67. La signification symbolique de la Chine comme lieu ultime de la Connaissance spirituelle est suggérée par le *hadîth* (absent des recueils canoniques mais que l'on trouve chez Bayhaqî et que reprend Suyûtî

Ce « Sceau des enfants » ne marque pas seulement par son apparition la fin de l'espèce humaine désormais inféconde. L'expression « sur les pas de Seth » indique clairement dans le langage d'Ibn Arabî qu'en lui c'est à un *walî,* et plus précisément à un *walî* de type *shîthî* que nous avons affaire. Aucun homme et par conséquent aucun saint ne naîtra après lui. Il scelle donc, lui aussi, la sainteté. Comment alors le situer par rapport à Jésus qui, à l'approche du dernier Jour, scellera le « cycle du Royaume et de la sainteté »? Avant de tenter d'y voir clair nous devons aborder le problème de l'identité du Sceau de la sainteté muhammadienne. Ibn Arabî, dans un passage que nous avons cité plus haut, déclare l'avoir connu à Fès en 595 h. Dans un autre passage des *Futûhât* [1], il déclare : « J'ai été informé de ce qui concerne ce dernier à Fès, au Maghreb, en 594 h. » Disons immédiatement que la date de 595 est sans doute un *lapsus calami* et que c'est probablement celle de 594 qu'il faut retenir. Le *Kitâb al-isrâ* achevé, ainsi que le précise l'auteur *in fine,* à Fès en *jumâdâ* 594/1198, contient en effet une allusion qui ne s'explique, selon nous, qu'en relation avec l'événement spirituel majeur que constitue cette « rencontre » avec le Sceau [2]. Nous allons constater qu'il est peut-être même nécessaire d'envisager une date plus ancienne encore comme point de départ du processus d'identification du Sceau. Mais nous devons, au préalable, revenir au thème de la vision des deux briques d'or et d'argent déjà entrevu dans les *Fusûs al-hikam* et qui surgit aussi dans les *Futûhât* sous la forme d'un récit très personnel.

dans son *Fath kabîr,* I, p. 193) : « Cherchez la science, fût-ce jusqu'en Chine. » Certains commentateurs ont vu d'autre part une allusion à la Chine dans la formule énigmatique de la *Shajara nu'maniyya* (cf. O. Yahia, R.G., n° 665) : « Lorsque le *shîn* entrera dans le *sîn...* »

1. *Fut.,* III, p. 514.
2. *Kitâb al-isrâ,* p. 14. La date d'achèvement du texte est donnée p. 92.

IX. LE SCEAU DE LA SAINTETÉ MUHAMMADIENNE

Dans un chapitre consacré au Paradis, à ses « demeures » *(manâzil)* et ses « degrés » *(darajât)*, Ibn Arabî évoque la possibilité pour l'homme de percevoir dès à présent sa propre nature paradisiaque et de se trouver donc « en plusieurs lieux à la fois », c'est-à-dire d'occuper consciemment en même temps tous les états de l'Être et non pas seulement celui que définit la condition humaine ordinaire. C'est à ce moment qu'apparaît brusquement le thème des deux briques :

« J'ai eu une vision de moi-même qui était de cette espèce, et je l'ai reçue comme une bonne nouvelle *(bushrâ)* de la part de Dieu car elle était en correspondance avec une parole que le Prophète prononça lorsqu'il exprima en parabole sa position parmi les autres prophètes. Il dit alors : " Je suis parmi les prophètes comme lorsqu'un homme construit un mur et l'achève à l'exception d'une seule brique. Je suis cette brique et, après moi, il n'y a ni Envoyé ni Prophète[1]. " Il compara donc la fonction prophétique à un mur et les prophètes aux briques grâce auxquelles ce mur tient debout. C'est là une parabole parfaite. En effet, ce que désigne le " mur " et à quoi il est fait allusion ici ne peut se manifester que par les " briques " [= les prophètes] et l'Envoyé de Dieu est le Sceau des prophètes [et correspond donc bien à ce que symbolise la brique ultime].

« Tandis que j'étais à La Mecque en 599, je vis en songe la Ka'ba bâtie de briques alternativement d'argent et d'or. La

1. Cf. note 3, page 154.

construction en était achevée; il n'y manquait rien. Je la regardai et j'admirai sa beauté. Mais voici que je me tournai vers le côté situé entre l'angle yéménite et l'angle syrien. Je vis alors, en un endroit situé plus près de l'angle syrien, que l'emplacement de deux briques, l'une d'argent et l'autre d'or, était resté vide dans deux rangées superposées du mur. Dans la rangée supérieure manquait une brique d'or et dans la rangée inférieure une brique d'argent. Puis je me vis moi-même inséré à l'emplacement de ces deux briques manquantes. J'étais moi-même ces deux briques : par elles le mur était achevé et la Ka'ba sans défaut. J'étais debout, regardant, et conscient d'être debout; et en même temps je savais, sans le moindre doute, que j'étais ces deux briques et qu'elles étaient moi. Puis je m'éveillai et je rendis grâces à Dieu.

« Interprétant cette vision je me dis : je suis parmi les " suivants ", dans ma catégorie [= celle des *awliyâ*], comme l'Envoyé de Dieu parmi les prophètes et c'est peut-être par moi que Dieu a scellé la sainteté. " Et ce n'est pas difficile pour Dieu! " (Cor. 35 : 17). Je me remémorai en effet le *hadîth* du Prophète où il employa la parabole du mur, et le fait qu'il était lui-même la brique manquante. Je racontai cette vision à l'un des connaisseurs en cette matière qui se trouvait à La Mecque et était originaire de Tozeur [1]. Il me donna l'interprétation de ce qui m'était advenu mais je ne lui confiai pas le nom de celui qui avait eu cette vision [2]. »

Le mot *asâ* que nous avons traduit ici par « peut-être » est susceptible de recevoir, chez Ibn Arabî, une signification optative. La même phrase serait alors rendue par : « Puissé-

1. Il pourrait s'agir d'un personnage plusieurs fois mentionné par Ibn Arabî, Abû l-Abbâs b. Alî b. Maymûn b. Âb al-Tawzarî, surnommé al-Qastallanî, qui mourut à La Mecque en 636/1238. C'est en réponse à une de ses questions qu'Ibn Arabî rédige le *Kitâb al-khalwa al-mutlaqa* (*Fut.*, I, pp. 391-392). Cf. aussi à son sujet *Fut.*, IV, pp. 123 et 474. Il est à distinguer de Taqî al-dîn Abû l-Qâsim Abd al-Rahmân b. Alî b. Maymûn b. Âb, nommé dans le *Kitâb nasab al-khirqa* et dans *Fut.*, I, p. 187, comme transmetteur à Ibn Arabî de la *khirqa khadiriyya*.

2. *Fut.*, I, pp. 318-319 (vol. V. pp. 68-70, dans l'éd. O.Y.). Cette vision, survenue en 599 h., est, faut-il le rappeler, largement antérieure au passage des *Fusûs* cité dans le chapitre précédent, ce dernier ouvrage n'ayant été rédigé qu'en 627 h.

je être celui par qui Dieu a scellé la sainteté [1] ! » Il n'en reste pas moins que ce texte, s'il suggère qu'Ibn Arabî lui-même est le Sceau de la sainteté muhammadienne ou espère l'être, n'a pas un caractère clairement affirmatif. L'auteur nous laisse d'ailleurs dans l'ignorance de l'interprétation donnée à sa vision par l'« homme de Tozeur » qu'il a interrogé. Les textes que nous avons cités précédemment aggravent l'équivoque puisque Ibn Arabî y parle du Sceau comme d'un être qu'il a rencontré et qui semble donc distinct de lui. Il serait toutefois très imprudent de déduire de leur formulation, qui est d'ailleurs assez ambiguë, la certitude qu'Ibn Arabî n'est *pas* lui-même le Sceau : il arrive assez souvent au Shaykh al-Akbar, comme à d'autres soufis, de raconter un événement en désignant le personnage central de manière vague et en usant de la troisième personne; or les recoupements entre plusieurs passages de son œuvre permettent ensuite d'établir que ce *fulân* (« untel ») ou « cet homme de notre Voie » n'est autre que lui. Seul un souci de discrétion ou de prudence a dicté cette distanciation grammaticale.

Qu'il en soit ainsi dans le cas présent est démontré par d'autres passages où, de la manière la plus directe, Ibn Arabî affirme qu'il est bien lui-même le Sceau. Dans un poème placé au début du chapitre XLIII des *Futûhât* on lit par exemple :

> Je suis, sans nul doute, le Sceau de la sainteté
> En ma qualité d'héritier du Hâshimite et du Messie [2].

Le « Hâshimite » désigne évidemment le Prophète Muhammad et le Messie est une des dénominations coraniques de Jésus qui, nous l'avons vu, fut le « premier maître » d'Ibn Arabî [3]. En termes de chronologie, il est important de relever que la rédaction de ce poème où figure une affirmation

1. Cf. par exemple, à propos de *asâ* et de *la'alla, Fut.*, II, p. 276 et III, p. 264. Plus généralement, les commentateurs (voir par exemple Jandî, *op. cit*, p. 113) considèrent que chaque fois qu'Ibn Arabî, à propos de sa fonction personnelle, emploie des expressions qui traduisent un espoir plutôt qu'une certitude, c'est par souci des convenances à observer *(adab)* envers Dieu.

2. *Fut.*, I, 244. Il faut corriger, conformément à l'édition critique d'O. Yahia (IV, p. 71), *li-wirth* en *li-wirthî.*

3. Cf. note 1, page 99.

formelle par Ibn Arabî de sa qualité de Sceau est antérieure à celle du récit, apparemment moins catégorique, de la vision des deux briques. Il est déjà présent dans la première rédaction des *Futûhât,* dont la composition dura de 599 h. à 629 h., et a très probablement été écrit au début de cette longue période [1]. Un autre texte, plus tardif, peut sembler moins précis. Traitant de la « station d'Abraham » *(maqâm Ibrâhîm),* terme qui s'applique à la fois à un lieu situé à La Mecque face à la Ka'ba et à la « station » spirituelle de ce prophète, Ibn Arabî déclare : « Nous espérons obtenir une part de l'Amitié divine [*al-khulla* : allusion au surnom de *khalîl Allâh,* " ami intime de Dieu ", qui est donné à Abraham, Cor. 4 : 125] qui est attribuée à Abraham de même que nous a été accordée, selon une bonne nouvelle *(bushrâ)* reçue de Dieu, une part généreuse du degré de la perfection et de la fonction de Sceau [2]. » On pourrait donc conclure qu'Ibn Arabî, au moment où il écrit ces lignes, ne possède pas la plénitude de la fonction de Sceau. Mais la réserve incluse dans cette phrase (« une part ») s'explique suffisamment par le fait que la fonction de Sceau est double – et même triple. La *khatmiyya* est commune à Jésus, au dernier des saints et au Sceau de la sainteté muhammadienne : ce dernier n'en détient donc qu'une part. Cette interprétation est confirmée par un autre poème (que nous n'avons pu dater) où Jésus est explicitement mentionné à côté d'Ibn Arabî lui-même comme détenteur du titre de Sceau :

J'ai été suscité pour aider la religion d'Allâh
– Mais l'aide vient de Lui, comme il est établi dans les Livres –
Car je suis de lignage Hâtimî, et donc généreux
Et Tâ'î et Arabî – ancêtre après ancêtre.
[...] Je suis le Sceau de tous ceux qui le suivent [= le Prophète Muhammad]

1. Cf. note 4, page 164. Une seconde rédaction des *Futûhât,* dont nous possédons le manuscrit autographe, fut écrite par Ibn Arabî entre 632 h. et 636 h. Nous renvoyons à l'édition critique d'O. Yahia pour la comparaison entre les deux rédactions. La « vision des deux briques » se situe elle aussi en 599 mais sa consignation par écrit intervient beaucoup plus tard.

2. *Fut.,* I, p. 722 (l'édition O. Yahia, au moment où nous écrivons ces lignes, s'arrête en deçà du chapitre où figure ce texte).

[...] Jésus est, je l'affirme sans mentir, le Sceau de ceux qui furent auparavant [1].

Rappelons que le nom complet d'Ibn Arabî est Abû Abdallâh Muhammad b. Alî *al-Hâtimî al-Tâ'î,* ce qui dissipe toute ambiguïté sur le « je » qui s'exprime; ces vers comportent en outre une allusion à un personnage très connu de l'Arabie anté-islamique, le poète Hâtim al-Tâ'î, dont la générosité devint légendaire et qui est l'un des ancêtres d'Ibn Arabî [2].

Mais il est un autre texte, plus important encore par sa nature – il décrit ce que Michel Vâlsan a justement appelé l'« investiture du Shaykh al-Akbar au Centre suprême » – et par sa situation dans l'œuvre – il s'agit en effet du récit inaugural sur lequel s'ouvre le prologue des *Futûhât* –, où la relation entre Jésus et Ibn Arabî en tant qu'ils sont l'un et l'autre, sous des rapports différents, les Sceaux de la sainteté, est énoncée avec solennité par le Prophète lui-même, ou plutôt par la Réalité muhammadienne : « Il me vit derrière le Sceau [= Jésus], *place où je me tenais en raison de la communauté de statut qui existe entre lui et moi,* et lui dit : " Celui-ci est ton pareil, ton fils et ton ami. Dresse pour lui devant moi la Chaire de tamaris [3]. " Ensuite il me fit signe à moi-même : " Lève-toi, ô Muhammad, et monte en chaire, et célèbre la louange de Celui qui m'a envoyé et la mienne car en toi il y a une parcelle de moi qui ne peut plus supporter d'être loin de moi et c'est elle qui gouverne ta réalité intime " [...] Alors le Sceau installa la Chaire en ce lieu solennel. Sur son fronton était inscrit en lumière bleue : Ceci est la station muhammadienne la plus pure! Celui qui y monte en est l'héritier et Dieu l'envoie pour veiller au respect de la Loi sacrée! En cet instant me furent accordés les Dons des Sagesses : et c'était comme si m'avaient été octroyées

1. *Dîwân,* Bûlâq, 1271 h., p. 259.
2. Sur Hâtim al-Tâ'î, cf. *EI*², s.v., l'article de C. Van Arendonk; *Cambridge History of Arabic Litterature,* Cambridge, 1983, I, pp. 382-383.
3. C'est en bois de tamaris que fut construite la chaire *(minbar)* du Prophète à Médine (Bukhârî, *jum'a,* 26) : il s'agit donc en fait ici, comme cela est confirmé quelques lignes plus loin, de la « chaire muhammadienne » elle-même où Ibn Arabî va prendre place en vertu de sa qualité d'héritier muhammadien intégral. Cette relation particulière entre le Prophète et le Shaykh al-Akbar est soulignée par le fait qu'Ibn Arabî s'appelle lui aussi Muhammad et que c'est par ce nom qui leur est commun que le Prophète va l'interpeller.

les Sommes des Paroles (*jawâmi' al-kalim*)[1]. » « Finalement, écrit Ibn Arabî au terme de ce récit, je fus renvoyé de cette sublime vision vers le monde d'en bas et je plaçai la louange sainte que je venais de faire comme prologue de ce livre[2]. »

On notera que si Ibn Arabî se tient derrière Jésus – ce qui exprime la supériorité *personnelle* de ce dernier, en sa qualité de *rasûl*, sur un simple *walî* qui est son « fils » –, le rapport s'inverse ensuite puisque Jésus reçoit du Prophète l'ordre de dresser le *minbar* d'où le Shaykh al-Akbar va prononcer la louange divine, ce qui met en évidence la suprématie *fonctionnelle* du Sceau de la sainteté muhammadienne.

L'événement décrit dans les premières pages des *Futûhât Makkiyya*, et qui inaugure la série des « ouvertures » ou des « révélations »[3] consignées dans ce livre dont elles justifient le titre, s'est produit à La Mecque au début du premier séjour d'Ibn Arabî, lequel est arrivé là en 598 h. Sa relation est écrite en 599 h.[4]. Nous avons donc des textes témoins qui,

1. *Fut.*, I, p. 3; éd. O.Y. I, pp. 44-45. Nous suivons ici, en la modifiant légèrement, la traduction de Michel Vâlsan dans son article « L'investiture du Cheikh al-Akbar au Centre Suprême », *Études traditionnelles*, n° 311, 1953, pp. 300-311. Pour le *hadîth* sur les *Jawâmi' al-kalim*, cf. Bukharî, *ta'bîr*, 11; Muslim, *masâjid*, 5-8, etc. Les « Sagesses » sont les contenus ou les significations des Paroles, le mot « sommes » exprimant le caractère plénier et définitif de la Révélation muhammadienne. Comme le remarque M. Vâlsan (*ibid.*, p. 304, n. 5), cette dernière phrase marque proprement l'investiture du Shaykh al-Akbar comme héritier de la « station muhammadienne » au regard de la Tradition universelle.

2. *Fut.*, I, p. 6; éd. O.Y, I, p. 58. L'épître en vers adressée par Ibn Arabî à son ami Abd al-Azîz al-Mahdawî, qui suit immédiatement le texte que nous venons de citer (*Fut.*, I, pp. 6-9; éd. O.Y., I, pp. 59-68), comporte également plusieurs allusions à la fonction de Sceau d'Ibn Arabî. L'un des derniers vers (« Quand je partirai, moi l'Imâm, je ne pourrai désigner nul successeur pour me remplacer ») insiste sur le caractère rigoureusement unique de cette fonction qui, pour Ibn Arabî, ainsi que nous l'avons déjà noté, n'a qu'un seul titulaire, à la différence de celles de Pôle, de *watad*, etc. Le mot *imâm*, dans ce vers, doit être pris dans son acception la plus générale et non dans le sens technique restreint (*imâm* de la gauche, *imâm* de la droite) évoqué dans le chapitre vi, sens où, précisément, il peut s'appliquer successivement à une série d'individus.

3. Le mot « révélation » que nous employons ici pour rendre l'arabe *futûhât* n'est évidemment qu'une approximation et doit normalement être réservé pour traduire le terme *wahî*.

4. Sur la datation du début des *Futûhât*, voir l'introduction d'O. Yahia à son édition, I, p. 28 du texte arabe.

par la date de leur rédaction comme par celle des faits auxquels ils se réfèrent, semblent indiquer que la période mecquoise, qui fait suite à l'émigration d'Ibn Arabî vers l'Orient, est celle où Ibn Arabî acquiert la certitude qu'il est bien lui-même le Sceau de la sainteté muhammadienne. Mais nous avons vu d'autre part que, selon d'autres indications, c'est à Fès en 594 qu'il a connu l'identité de ce Sceau et a vu « le signe qui lui est propre ». Nous nous trouvons donc devant une énigme chronologique. Le problème est cependant encore plus complexe qu'il n'y paraît à ce point.

Nous avons fait mention, au début de ce livre, de la « vision de Cordoue ». Dans les *Fusûs,* Ibn Arabî déclare à propos de cette vision : « Sache que, lorsque Dieu me fit voir et me rendit témoin de la réunion de tous les envoyés et prophètes de l'espèce humaine depuis Adam jusqu'à Muhammad en un lieu où je fus placé à Cordoue en l'année 586, Hûd fut le seul d'entre eux qui m'adressa la parole. Il m'instruisit de la raison de leur rassemblement [1]. » Cette raison, les *Futûhât,* où le même événement est évoqué à plusieurs reprises, ne la donnent pas [2]. Une des notices biographiques du *Rûh al-quds,* celle du shaykh Abû Muhammad Makhlûf al-Qabâ 'ilî, qui vivait à Cordoue, semble apporter une réponse. On y lit en effet : « Un jour, je quittai le shaykh, le laissant en bonne santé, et retournai chez moi. Lorsque survint la nuit, je me couchai. Et voici que, dans mon sommeil, je me vis dans une vaste terre recouverte de nuages dans lesquels je perçus soudain un hennissement de chevaux et un bruit de sabots. Je découvris une troupe d'hommes, les uns sur leurs montures, les autres à pied, qui descendaient vers cet espace immense jusqu'à ce qu'il fût rempli. Jamais je n'ai vu de visages plus beaux, de vêtements plus éclatants, de coursiers plus superbes que les leurs. Parmi eux, j'aperçus un homme de haute stature à la barbe abondante, au large visage, dont la main était posée sur la joue. D'entre tous les membres de cette assemblée, c'est à lui que je m'adressai. Je lui dis : “ Informe-moi sur la nature de cette assemblée. ” Il me répondit : “ Ce

1. *Fus.*, I, p. 110.
2. Cf. *Fut.*, III, pp. 208 et 323; IV, p. 77.

sont tous les prophètes depuis Adam jusqu'à Muhammad. Il ne manque ici aucun d'entre eux. » Je lui dis : « Et toi qui es-tu, de tous ceux-là ? » Il répondit : « Je suis Hûd, le prophète du peuple de Âd. » Je lui demandai : « Pour quelle raison êtes-vous venus ici ? » Il me dit : « Nous sommes venus visiter Abû Muhammad [al-Qabâ'ilî] en sa maladie. » Alors je me réveillai et je m'enquis d'Abû Muhammad Makhlûf et j'appris qu'il était tombé malade cette nuit-là. Il survécut quelques jours, puis mourut : Que Dieu lui fasse miséricorde [1] ! » Bien que ce récit ne s'accompagne d'aucune précision de lieu ou de date, la nature de ce rassemblement (« tous les prophètes »), l'intervention de Hûd, le fait que le shaykh Abû Muhammad, qu'Ibn Arabî vient de quitter au moment où survient cette vision, habite Cordoue ne laissent aucun doute : il s'agit bien du même événement que dans les passages des *Fusûs* et des *Futûhât* auxquels nous venons de nous référer. Nous aurions donc, dans le *Rûh al-quds,* l'explication de cette réunion mystérieuse des *anbiyâ* et des *rusul* qu'il a été donné à Ibn Arabî de contempler.

Mais les choses se compliquent. Dans son grand commentaire du Coran, le *Rûh al-bayân,* le soufi turc Ismâ'îl Haqqî (m. 1137/1725), citant un texte d'Ibn Arabî qui rend un son authentique mais dont nous n'avons pas trouvé trace ailleurs [2], donne à l'assemblée de Cordoue un autre motif : les envoyés et les prophètes se seraient réunis pour intercéder auprès du Prophète Muhammad en faveur de Hallâj, coupable d'une remarque insolente à son endroit [3]. Cette deuxième interpré-

1. *Rûh al-quds,* Damas, 1964, p. 76; trad. Austin, pp. 123-124 (notice n° 20).

2. Aucune mention de cette histoire ne figure dans les écrits d'Ibn Arabî repérés par nous où Hallâj est cité et où il serait donc logique de trouver ce récit (*Kitâb al-intisâr,* p. 14 sq.; *Fut.,* I, p. 169; II, pp. 122, 126, 337, 364, 370; III, pp. 17, 40, 104 (allusion), 117; IV, pp. 84, 156, 194, 241, 328, 332; *Tajalliyyât,* p. 31). Mais Ibn Arabî a également composé un traité consacré à Hallâj, intitué *Al-sirâj al-wahhâj fi sharh kalâm al-Hallâj* (cf. O.Y. R.G., n° 651) dont aucun manuscrit n'est connu. Les phrases citées par Haqqî en seraient-elles extraites ?

3. *Rûh al-bayân,* Istanbul, 1330 h., X, p. 456. Ce récit intervient dans le commentaire de la sourate 93. L'insolence de Hallâj consiste à reprocher au Prophète de n'avoir pas demandé à Dieu de pouvoir intercéder, au jour du Jugement, en faveur de toutes les créatures sans exception mais seulement en faveur des grands pécheurs de sa communauté. Cf. L. Massignon, *La Passion de Hallâj,* II, pp. 257, 332, 418. Cet épisode de la vie de Hallâj est

tation est cohérente avec ce que nous trouvons au sujet de Hallâj dans d'autres écrits du Shaykh al-Akbar. Mais une dernière phrase de Haqqî (ou d'Ibn Arabî : l'arabe classique ignore l'usage des guillemets et nous ne savons pas où s'arrête exactement la citation) la remet en question : « Entre le moment où Hallâj quitta ce bas monde et l'assemblée sus-mentionnée, il s'était écoulé plus de trois cents ans. » Hallâj étant mort en 309 de l'hégire, la vision se situerait à une date postérieure à 609. Or, depuis 598, Ibn Arabî avait quitté l'Andalousie pour n'y plus revenir. Si le récit rapporté par Ismâ'îl Haqqî est authentique, il faut admettre que l'histoire se passe ailleurs qu'à Cordoue ou beaucoup plus tôt que 609. Une autre constatation est troublante : le même Ismâ'îl Haqqî, au début du *Rûh al-bayân,* relate une histoire similaire mais dont le protagoniste, cette fois, n'est plus Ibn Arabî mais Abû l-Hasan al-Shâdhilî (contemporain beaucoup plus jeune du Shaykh al-Akbar) et la localise à Jérusalem [1].

De la vision de Cordoue, il existe une autre interprétation qui nous ramène à notre propos et dont la source, cette fois, est très proche d'Ibn Arabî. Dans son commentaire des *Fusûs,* Jandî (mort *ca* 700/1300), disciple direct de Sadr al-dîn Qûnawî qui était à la fois le beau-fils et l'élève du Shaykh al-Akbar, déclare à propos de cette même vision que les envoyés et les prophètes s'étaient réunis en l'honneur d'Ibn Arabî lui-même et pour célébrer son accession à la fonction de Sceau des saints et d'héritier du Sceau des prophètes : il s'agit donc là, sans aucun doute, d'une tradition orale considérée comme sûre, dans le milieu akbarien parce que émanant du Maître lui-même [2]. La même explication est reprise par Qâshânî (m. 730/1330), disciple de Jandî [3],

commenté par Jalâl al-dîn al-Rûmi qui y voit le véritable motif de sa condamnation (Aflâkî, *Les Saints des Derviches tourneurs,* trad. Cl. Huart, 2e éd., Paris, 1978, I, p. 254).

1. *Rûh al-bayân,* I, p. 248. Ajoutons que Haqqî invoque comme référence les *Muhâdarât al-udabâ* d'Al-Râghib al-Isfahânî, mort en 1108, bien avant la naissance d'Abû l-Hasan al-Shâdhilî. Il y a forcément erreur sur la source ou sur la personne. Il reste que, Shâdhilî étant arrivé en Orient à la fin de la première moitié du viie siècle, le délai de plus de trois cents ans entre la mort de Hallâj et la vision est, dans son cas, chronologiquement vraisemblable.

2. Jandî, *Sharh Fusûs al-hikam,* p. 431.

3. Qâshâni, *Sharh Fusûs al-hikam,* Le Caire, 1321 h., p. 130.

puis par Dâwûd Qaysarî (m 751/1350), disciple de Qâshânî [1].

Ce n'est pas tout. Dans un autre passage de son commentaire des *Fusûs* [2], Jandî déclare – en employant la formule « selon ce qui nous a été rapporté des propos du Shaykh lui-même » qui introduit chez lui les informations reçues de Qûnawî – que c'est à Séville, au cours d'un jeûne de neuf mois, qu'Ibn Arabî aurait reçu l'annonce de sa fonction de Sceau. Nous savons que le Shaykh al-Akbar séjourna effectivement à Séville en cette même année 586 qui est celle de la vision de Cordoue [3]. Un chapitre des *Futûhât* où il est question du Sceau de la sainteté universelle et du Sceau de la sainteté muhammadienne mentionne d'autre part un « dévoilement » *(kashf)* survenu à Séville [4]. L'information transmise par Jandî est donc à tout le moins parfaitement vraisemblable. Il en ajoute néanmoins une troisième, qu'il dit expressément tenir de Qûnawî, lequel à son tour déclare transmettre un propos d'Ibn Arabî : ce dernier a raconté qu'alors qu'il se préparait à prendre la mer pour passer d'Andalousie au Maghreb, il décida de ne pas s'embarquer aussi longtemps que ne lui auraient pas été révélés en détail tous les événements futurs, intérieurs et extérieurs, de sa vie; or Dieu exauça sa demande et lui donna à contempler tous ses états à venir (y compris, dit-il à Qûnawî, le fait qu'un jour ton père serait mon compagnon) jusqu'à sa mort. « Alors, ajoute-t-il, muni de cette perception intuitive et de cette certitude, je m'embarquai [5]. » La date de ce départ pour le Maghreb se situe sans doute en 590 h., année au cours de laquelle nous le trouvons d'abord en Andalousie puis à Tlemcen et à Tunis [6]. Ce déploiement en mode subtil de son destin inclut donc nécessairement la préfiguration des expériences visionnaires qu'Ibn Arabî connaîtra en Orient et notamment l'« investiture » solennelle que relate le prologue des *Futûhât.*

Que conclure de tout cela ? D'abord qu'Ibn Arabî, en dépit

1. Qaysarî, *Sharh Fusûs al-hikam,* éd. lithographiée, Bombay, 1300 h., p. 200.
2. Jandî, *op. cit,* p. 109.
3. Sur la pésence d'Ibn Arabî à Séville en 586 h., cf. *Fut.,* II, pp. 7-8, 107; IV, p. 156.
4. *Fut.,* IV, p. 77.
5. Jandî, *op. cit.,* pp. 219-220, 263.
6. Cf. *Fut.,* III, p. 338 (Séville); IV, p. 498 (Tlemcen); I, p. 9 (Tunis).

de quelques formulations ambiguës, s'identifiait catégoriquement au Sceau de la sainteté muhammadienne. Il l'a écrit. Il l'a dit. Ses disciples en ligne directe se sont transmis cette affirmation et ne l'ont pas mise en doute. D'autre part, et sans que l'on puisse établir une chronologie précise, l'annonce que cette fonction de *khatm* est la sienne survient très tôt dans la vie spirituelle du Shaykh al-Akbar et précède en tout cas de plusieurs années son arrivée à La Mecque mais aussi la « rencontre » de Fès en 594 h. Cela étant, comment concilier les contradictions apparentes ? Si Ibn Arabî se connaît comme le Sceau dès sa jeunesse – il est âgé de vingt-six années lunaires en 586 h. –, quelle est la signification de visions ultérieures qui, *a priori,* semblent redondantes ? La réponse est, nous semble-t-il, qu'il faut distinguer l'annonce proprement dite des signes qui viennent ensuite la confirmer et la préciser et, surtout, de la réalisation effective de ce qui est annoncé. La mission prophétique de Muhammad, référence archétypique de l'« héritier muhammadien » qu'Ibn Arabî a conscience d'être, ne commence, *stricto sensu,* qu'avec l'apparition de l'ange porteur de la révélation initiale dans la caverne du Jabal al-Nûr. Mais, comme l'énonce un *hadîth* célèbre [1], une série de visions prépare le Prophète pendant une période de plusieurs mois à la descente sur lui de la Parole divine. Sans doute faut-il interpréter de manière analogue, en les considérant comme des étapes successives et non comme de simples répétitions, les « dévoilements » et les songes qui jalonnent l'itinéraire d'Ibn Arabî, l'investiture par le Prophète lui-même en présence de tous les envoyés représentant alors le point culminant de cette ascension et consacrant, comme l'a indiqué Michel Vâlsan, le caractère universel de la fonction du Sceau de la sainteté muhammadienne [2].

Avant de tenter de préciser la nature de cette fonction et sa

1. Bukhârî, *ta'bîr, 1, tafsîr,* s. 96, 1-3, etc. Le *hadîth* selon lequel la « vision de bon augure » *(ru'yâ hasana)* est « la quarante-sixième partie de la prophétie » (Bukhârî, *ta'bîr,* 3) exprime le rapport entre cette période préliminaire à la Révélation et la durée totale de la mission prophétique de Muhammad.

2. M. Vâlsan, art. cité, p. 301. On verra plus loin pourquoi ce caractère universel n'est pas contradictoire avec l'existence distincte d'un Sceau de la sainteté universelle.

relation avec celle des autres Sceaux, il nous faut introduire quelques données complémentaires sur le problème de l'identité de leurs titulaires respectifs. Nous avons constaté l'accord des premiers disciples en ligne directe sur le nom d'Ibn Arabî comme Sceau de la sainteté muhammadienne [1]. L'identité du Sceau de la sainteté universelle – Jésus – est clairement indiquée par le Shaykh al-Akbar et ne donne donc en général pas lieu à débat sauf, nous le verrons, chez les auteurs shi'ites. Quant au « Sceau des enfants », qui reste non-dénommé, il est, en tout cas chez Qûnawî, Jandî et Qâshânî, nettement distingué des deux autres. Il n'en va pas de même chez Qaysarî [2] qui fait de son titre une autre dénomination du Sceau de la sainteté universelle : confusion surprenante car les *Fusûs* lui attribuent des caractéristiques fort différentes de celles de Jésus. Jîlî (m. 826/1423) confirme les identifications rencontrées chez les premiers commentateurs [3], ce que fait aussi Bâlî Effendî (m. 960/1553) qui, comme ses prédécesseurs, souligne que le Sceau de la sainteté muhammadienne est celui après lequel il n'y a plus de saint qui soit « sur le cœur du Sceau des prophètes », mais que cela n'empêche pas la venue après lui de saints qui soient les héritiers des autres prophètes : seul l'héritage muhammadien est définitivement forclos [4].

Sha'rânî (m. 973/1565), dans son résumé des *Futûhât* [5], se borne à citer sans commentaire quelques phrases d'Ibn Arabî sur le sujet. Son grand ouvrage hagiographique, les *Tabaqât kubrâ,* introduit toutefois un élément nouveau. Dans la notice

1. Outre les textes déjà signalés, cf. Jandî (*op. cit.*, pp. 234-237) qui précise que l'un des signes de sa qualité de Sceau était la présence, entre les épaules du Shaykh al-Akbar, d'une cavité de la grosseur d'un œuf de perdrix – correspondant par conséquent « en creux » avec le signe analogue, mais en relief, que possédait le Prophète au même endroit de son corps : la relation du *bâtin* (la *walâya*) et du *zâhir* (la *nubuwwa*) est ici évidente; et Qâshânî, *op. cit.,* p. 34 sq.

2. Qaysarî, *op. cit.*, p. 78.

3. Voir son commentaire de la *Risâlat al-anwâr,* Damas, 1929, en particulier pp. 5, 45, 54, 294. Dans son *Insân kâmil* (Le Caire, 1963, p. 97) il fait du *khitâm* (l'« imposition du Sceau ») le plus élevé des trois degrés de la « station de la Proximité » (les deux autres étant *al-khulla,* l'Amitié, et *al-mahabba,* l'Amour), station qui correspond chez lui à ce qu'Ibn Arabî appelle en général la « prophétie non légiférante ».

4. Bâlî Effendî, *Sharh al-Fusûs,* Istanbul, 1309 h., pp. 52-56.

5. *Al-yawâqît wa l-jawâhir,* Le Caire, 1369 h., II, p. 89.

relative au grand saint égyptien Muhammad Wafâ (m. 801/1398), il indique que le fils de ce dernier, Alî Wafâ, déclarait que son père était le Sceau des saints [1]. Avec sa prudence habituelle, Sha'rânî ajoute : « Bien des hommes spirituels sincères dans leurs états ont revendiqué cette station de Sceau. Ce qu'il me semble, c'est qu'à toute époque il y a un Sceau de même que, selon le propos de Muhammad Wafâ que nous avons cité plus haut, pour tout saint il y a un Khadir. » Ce qui est sûr c'est qu'au fur et à mesure que l'on s'éloigne de l'époque d'Ibn Arabî, la notion d'unicité du Sceau – explicitement posée par le Shaykh al-Akbar et qui semble au surplus logiquement inséparable du caractère terminal de son rôle, tel que son nom même l'exprime – est peu à peu perdue de vue y compris par des hommes qu'on ne peut soupçonner d'avoir mal lu ses écrits.

L'éminent maître spirituel naqshbandî Ahmad Sirhindî (m. 1034/1624) – souvent présenté, à tort ainsi que l'a démontré Y. Friedmann, comme un adversaire d'Ibn Arabî – affirme connaître les sciences que le Shaykh al-Akbar déclare réservées au Sceau des saints et semble même s'attribuer un rang supérieur à celui de ce dernier [2]. Safî al-dîn Qushâshî (m. 1071/1661), qui avait reçu la *khirqa akbariyya* et est l'un des maillons d'une de ses chaînes de transmission toujours « vivante » de nos jours, semble avoir revendiqué pour lui-même la *khatmiyya.* L'auteur de la biographie qui figure à la fin de son *Simt al-majîd* [3] précise qu'en marge du *Shaqq al-jayb* d'Ahmad Shaykhân Bâ'lawî, Qushâshî aurait écrit, à côté d'un passage énonçant qu'il n'y a qu'un seul Sceau (de la sainteté muhammadienne) et que ce Sceau est Ibn Arabî, une remarque selon laquelle il s'agit là d'un « degré divin » *(martaba ilâhiyya)* auquel tout être peut espérer accéder et que cette fonction sera assurée jusqu'à la fin des temps. « Nous avons réalisé cela », ajoute Qushâshî, qui dit avoir eu

1. *Al-tabaqât al-kubrâ,* Le Caire, 1954, II, pp. 21, 30, 31.
2. Sirhindî, *Maktûbât-e Emâm-e rabbânî,* Lucknow, 1889 (voir par ex. la lettre n° 31). Cf. Y. Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindî,* Montréal/Londres, 1971, p. 33 sq.
3. Qushâshî, *Al-simt al-majîd,* Hayderâbâd, 1327 h., p. 183. La notice de Nabhânî, *Jâmi' karamât al-awliyâ,* I, pp. 335-337, est une simple répétition de cette biographie.

cinq maîtres ayant atteint ce degré, « et nous avons habité [cette demeure] ».

Un autre cas étrange est celui d'Abd al-Ghanî al-Nâbulusî (m. 1143/1731), un des grands commentateurs et défenseurs d'Ibn Arabî dans le monde ottoman. Selon l'un de ses poèmes : « Il [= Ibn Arabî] est le Sceau des saints *à son époque* / Tu vérifieras cela si tu lis ses *Fusûs* [1]. » Dans son *Radd al-matîn,* ouvrage inédit écrit pour réfuter les polémistes anti-akbariens, il identifie le Sceau à l'« héritier intégral de la sainteté muhammadienne » et précise qu'il y a eu de nombreux Sceaux, le dernier en date étant Ibn Arabî [2]. Mais une information plus déconcertante – et contradictoire avec celle qui précède – nous est fournie par le petit-fils de Nâbulusî, Kamâl al-dîn al-Ghazzî, qui déclare que son grand-père se considérait comme l'un des Sceaux de la sainteté muhammadienne *(lahu rutbat al-khatm al-khâss)* [3].

Ces exemples ne sont pas limitatifs : une revendication analogue est attribuée, dans les classiques de la *tarîqa tijâniyya,* au shaykh Ahmad Tijânî (m. 1230/1815) qui aurait même soutenu qu'après avoir réclamé pour lui-même la fonction de Sceau, Ibn Arabî y aurait renoncé [4]. Il existe d'autre part, sur le problème de l'identité du Sceau, ou plutôt

1. Cité par Kâmil Mustafâ Shaybî, *Al-sila bayna l-tasawwuf wa l-tashayyu',* Le Caire, 1969, p. 474.

2. Ms. Zâhiriyya 9872, f° 45 b. Ce même texte affirme curieusement, en dépit des distinctions clairement posées par Ibn Arabî dans des ouvrages que Nâbulusî a lus et souvent commentés avec pertinence, que le Sceau de la sainteté universelle est... le Mahdî !

3. Kamâl al-dîn al-Ghazzî (m. 1214/1799), *Al-wird al-unsî wa l-warîd al-qudsî fî tarjamat al-ârif al-shaykh Abd al-Ghanî al-Nâbulusî,* manuscrit appartenant à un descendant de Nâbulusî, Muhammad Râtib al-Nâbulusî, et dont nous devons la communication à M. Bakrî Alâ al-dîn. Le passage considéré se trouve à la fin du chapitre xi.

4. Cf. la *Bughyat al-mustafîd* de Muhammad al-Arabî al-Umarî al-Tijânî, Le Caire, 1959, p. 192 sq., où il est dit que le shaykh Ahmad Tijânî aurait reçu l'annonce de son élection à cette fonction du Prophète lui-même au cours d'une vision à l'état de veille ; voir aussi Al-Hâjj Umar al-Fûtî, *Kitâb rimâh hizb al-rahîm* en marge des *Jawâhir al-ma'ânî* de Alî Harâzim, Beyrouth, 1383 h., II, p. 4 (sect. 36). L'idée que la *khatmiyya* est un degré, théoriquement accessible à tout être, et non une fonction unique dans l'histoire, a été reprise de nos jours par le docteur Abû l-Wafâ Taftâzânî (dans son article du *Kitâb tadhkarî* : *Ibn al-Arabî,* Le Caire, 1969, p. 312).

des Sceaux, une solution shi'ite dont la première expression en date semble se trouver dans un ouvrage fondamental sur lequel Henry Corbin a attiré l'attention, le *Nass al-nusûs* de Haydar Amolî, mort à la fin du VIIIe/XIVe siècle. Le *Nass al-nusûs,* dont Corbin et O. Yahya ont édité les volumineux prolégomènes, est un vaste et pénétrant commentaire des *Fusûs al-hikam,* ouvrage pour lequel Amolî professe une admiration et même une vénération profondes et émouvantes [1]. L'auteur shi'ite se sépare toutefois d'Ibn Arabî sur un point essentiel : pour lui, c'est Alî b. Abî Tâlib, et non Jésus, qui est le Sceau de la sainteté universelle; et c'est le Mahdî qui est le Sceau de la sainteté muhammadienne [2]. Cette interprétation est assurément respectable; elle n'en est pas moins en complète contradiction avec le schéma akbarien de l'économie du cycle ouvert par le Prophète, schéma où Alî et le Mahdî occupent des fonctions éminentes, certes, mais tout à fait différentes : Alî y est un des Pôles de l'islam (rôle que, selon Ibn Arabî, ne peut assumer aucun des Sceaux) [3] et le Mahdî a la charge d'assurer à la fin des temps

1. HAYDAR AMOLÎ, *Kitâb nass al-nusûs fî sharh al-fusûs,* Paris/Téhéran, 1975. Voir les passages consacrés à la louange des *Fusûs* et de leur auteur, pp. 64-154 en particulier.

2. *Ibid.,* pp. 173, 175 (où AMOLÎ déclare s'appuyer sur le *aql,* le *naql* et le *kashf* – la raison, la tradition et le dévoilement intuitif), p. 182 sq. Amolî critique vivement les commentateurs sunnites d'Ibn Arabî – et tout spécialement Qaysarî, cf. p. 233 sq. – ou les interprète de façon singulière en faisant dire à Qâshânî (p. 231) que le Sceau de la sainteté muhammadienne est le Mahdî ou en attribuant à Jandî l'idée que le Sceau de la sainteté universelle est Alî. QÂSHÂNÎ, il est vrai, dans un passage de son commentaire du Coran (*Ta'wilât,* I, p. 728, à propos du verset 17 : 79) emploie une formulation ambiguë qui paraît justifier cette interprétation. Mais son commentaire des *Fusûs* (p. 35) distingue clairement le Mahdî et le Sceau et (p. 130) assigne clairement cette dernière fonction à Ibn Arabî.

3. *Fut.,* IV, p. 77; cette incompatibilité entre la fonction de Sceau et celle de Pôle (trop clairement exprimée pour qu'on puisse tirer argument de passages allusifs comme celui de *Fut.,* I, 160, qui se prêterait à une interprétation contraire) ne pouvait être ignorée de Qûnawî. L'interprétation que donne le P. NWYIA de la rencontre entre Qûnawî et Abû l-Hasan al-Shâdhilî (*Ibn Atâ Allâh et la naissance de la Confrérie shâdilite,* Beyrouth, 1972, p. 26) d'après un passage des *Latâ'if al-minan* d'IBN ATÂ ALLÂH (en marge de l'ouvrage du même titre de SHA'RÂNÎ, Le Caire, 1357 h., I, p. 95) est donc, comme nous avions eu l'occasion de le lui signaler peu avant sa mort, certainement erronée.

par le glaive la soumission de l'univers à la Loi sacrée dont il est l'interprète inspiré [1]. On retrouve donc chez Amolî ces traits bien connus du shi'isme que sont l'attachement obsessionnel au seul lignage *charnel* du Prophète (Alî est son cousin et son gendre; le Mahdî est l'un de ses descendants par le sang) et donc une personnalisation très exclusive des fonctions spirituelles en vertu d'une conception finalement littéraliste de la notion traditionnelle d'*ahl al-bayt.* Quoi qu'il en soit on peut, à titre de simple constat réservant tout jugement de valeur, caractériser l'interprétation d'Amolî comme une version dissidente de la doctrine akbarienne; il est pour le moins surprenant de voir H. Corbin ou tel de ses élèves renverser la situation et présenter l'enseignement d'Ibn Arabî comme une imâmologie déviante [2].

Nous avons eu ailleurs l'occasion d'insister sur l'exception-

1. Sur la fonction du Mahdî, voir dans *Fut.*, III, pp. 327-340, le chapitre CCCLXVI sur les « ministres » *(wuzarâ)* du Mahdî.

2. Cf. ici le chapitre III et la note 1, page 67. La thèse de Corbin relative à la doctrine du Sceau a été reprise par Stéphane RUSPOLI dans son article « Ibn Arabî et la prophétologie shi'ite » (cf. n. 5, p. 148) où il accuse Ibn Arabî d'altération grave de la doctrine shi'ite – reproche qui, *a priori,* n'a guère de sens lorsqu'il s'adresse à un sunnite; mais, pour St. Ruspoli, le récit de la vision décrite dans *Fut.,* I, pp. 319-320, est « le testament spirituel d'un soufi shi'ite de cœur ». La démonstration serait plus convaincante si M. Ruspoli n'ignorait beaucoup des textes d'Ibn Arabî relatifs au Sceau (au point d'affirmer, p. 232, qu'il n'a jamais dit : « Je suis le Sceau de la *walâya* ») et s'il lisait correctement ceux qu'il a lus : cf. p. 231 où il déchiffre : *wa qultu muta'awwalânî* [*sic*], là où il est écrit : *wa qultu muta'awwilan : Innî,* etc.; p. 234 il croit voir *hashran ma'nan* [*sic*], là où il y a *hashran ma'anâ.* Le passage d'IBN ARABÎ, *Fut.,* II, p. 49, relatif à Jésus n'est pas une allusion au Paraclet « aussi nette que possible »; Ibn Arabî n'y parle pas d'« un homme semblable à Jésus » mais d'« un être tel que Jésus ». Il est vrai que SUHRAWARDÎ (m. 587/1199), dans ses *Hayâkil al-nûr* (éd. Muhammad Alî Abû Rayyân, 2e éd., Le Caire, 1957, p. 88), faisant référence aux propos de Jésus (Jean, XIV, 15-17; 25-26), déclare que, si le *tanzîl* est confié aux prophètes, le *ta'wîl* et le *bayân* appartiennent au *mazhar al-a'zam al-fâraqlîtî,* à la « manifestation paraclétique suprême » qui, pour son commentateur Ghiyâth al-dîn al-Dawânî (m. 907/1501), devenu shi'ite à la suite d'un rêve, est « le lieu de manifestation de la *walâya* » (*ibid.,* p. 104). HAYDAR AMOLÎ (*op. cit.,* p. 212), rapportant lui aussi les paroles de Jésus, identifie le Paraclet au Mahdî. Mais, pour la tradition sunnite (voir par exemple IBN HISHÂM, *Sîra nabawiyya,* Le Caire, 1955, I, pp. 232-233), le Paraclet *(Baraqlîtus)* n'est autre que le Prophète lui-même conformément à une interprétation bien connue du verset 61 : 6.

nelle importance, comme représentant de la plus pure tradition akbarienne, de l'émir Abd al-Qâdir al-Jazâ'irî [1] : retiré à Damas après sa libération par Napoléon III, il rédigea là son *Kitâb al-mawâqif (Le Livre des haltes),* tout entier nourri par la méditation des écrits d'Ibn Arabî mais aussi par ses entretiens visionnaires avec le Maître andalou, près duquel il se fit inhumer. Abd al-Qâdir qualifie à maintes reprises le Shaykh al-Akbar de « Sceau de la sainteté muhammadienne [2] » : il n'y a pas là pour lui matière à débat. Il ne se borne pas, cependant, à cette simple affirmation et, dans un chapitre de son ouvrage, résume et ordonne, avec une clarté qui fait souvent défaut aux disciples plus anciens, l'ensemble des données relatives aux trois Sceaux et à leurs fonctions respectives [3]. C'est ce court chapitre, en tout point conforme aux indications éparses laissées par Ibn Arabî lui-même, que nous allons prendre comme guide pour, à notre tour, donner au lecteur une vue synthétique du problème.

L'exposé de l'Émir aboutit aux conclusions suivantes :

– Tout *walî, nabî* ou *rasûl* « puise » dans l'« océan muhammadien » *(al-bahr al-muhammadî)* – désignation symbolique de la notion qui nous est familière de *haqîqa muhammadiyya.*

– La « prophétie générale » *(al-nubuwwa al-âmma)* correspond au degré suprême de la *walâya* – celui qu'on appelle aussi « station de la proximité » *(maqâm al-qurba),* dénomination évidemment en rapport avec le sens premier de la racine WLY, qu'il convient de ne jamais perdre de vue : cette proximité – celle qu'évoque l'image coranique « des deux arcs *ou* plus près encore » – exprime, dans un langage conforme à la perspective islamique, la restauration de l'Unité primordiale [4].

– Ceux qui atteignent ce degré sont les *afrâd.* Ils sont « les prophètes d'entre les saints » : il s'agit bien sûr ici d'une prophétie non légiférante, la prophétie légiférante ayant été définitivement scellée par Muhammad.

1. Cf. notre traduction d'extraits de son *Kitâb al-mawâqif* sous le titre *Écrits spirituels,* Paris, 1982, et en particulier notre introduction, p. 20 sq.

2. Cf. *Kitâb al-mawâqif,* 2e éd., Damas, 1966-1967 (3 volumes à pagination continue), pp. 742, 826, 861, 872, 1277, 1285, etc.

3. *Ibid.*, pp. 1157-1158 (*mawqif* 353).

4. Cf. la fin du chapitre v et la note 1, page 110.

– La « prophétie générale » peut être *mutlaqa* – libre, indéterminée : c'est celle qui est héritée d'un prophète autre que Muhammad – ou *muqayyada* – restreinte : c'est celle qui est héritée de Muhammad.

– La prophétie générale *restreinte* est scellée par le Sceau de la sainteté muhammadienne, qui est Ibn Arabî. Après lui, les saints qui accèdent au *maqâm al-qurba,* c'est-à-dire au rang des *afrâd,* sont les héritiers de prophètes autres que Muhammad : ils ne recueillent donc l'héritage muhammadien que de manière indirecte et partielle.

– La prophétie générale *indéterminée* est scellée par Jésus lors de son retour à la fin des temps : aucun saint ne pourra plus accéder au degré des *afrâd.*

– Les autres degrés de la *walâya* resteront cependant ouverts jusqu'à l'avènement du Sceau des enfants, qui est à la fois le dernier-né de l'espèce humaine et le dernier des saints, et qui sera le dépositaire ultime de l'héritage de Seth. Le destin de ce troisième Sceau, à la toute dernière extrémité de l'histoire, s'inscrit nécessairement dans la période au cours de laquelle, selon les données eschatologiques traditionnelles, Jésus fera régner la paix sur la terre. Cette concomitance explique sans doute la confusion apparente entre Jésus et le Sceau des enfants que nous avons relevée chez Qaysarî.

Il y a donc, successivement, clôture de la forme majeure du degré suprême de la *walâya,* celle qui comporte la plénitude de l'héritage muhammadien, par Ibn Arabî; puis de ses formes mineures par Jésus; et enfin de la sainteté elle-même, sous toutes ses formes et à tous ses degrés, par le dernier homme né en ce monde. Mais il doit être bien compris que les divers Sceaux ne sont jamais que des manifestations plus ou moins complètes de la sainteté muhammadienne qui, en la personne historique de Muhammad, reste voilée par sa fonction prophétique ainsi que le souligne Qâshânî [1]. En dépit de ce que certains textes d'Ibn Arabî pourraient laisser supposer, il ne saurait donc être question d'une supériorité du Sceau de la sainteté muhammadienne sur le Sceau des prophètes puisqu'en définitive ces deux fonctions n'appartiennent véritablement qu'à un seul et même

1. Qâshânî, *op. cit.,* p. 34.

être. Qaysarî, dans son commentaire des *Fusûs,* exprime la relation entre le Sceau muhammadien – c'est-à-dire pour lui Ibn Arabî – et le Prophète lui-même par une image qu'Amolî a bien tort de critiquer : cette relation, dit-il, est analogue à celle du gardien du trésor du roi avec le roi. Tous ceux qui puisent dans le trésor, y compris le roi en personne, passent par le gardien. Cela ne signifie évidemment pas que le roi lui soit subordonné [1].

La mention d'un « trésor » n'a ici rien de fortuit : elle est en rapport direct avec le symbolisme même du Sceau. Le Sceau, dans le langage que l'islam puise à sa source coranique, c'est bien sûr ce qui complète et achève : le Sceau des prophètes (Cor. 33 : 40), c'est celui avec lequel se termine définitivement le cycle de la prophétie. Mais le Sceau, c'est aussi, c'est d'abord ce qui préserve la chose scellée, ce qui en garantit l'inviolabilité. Ibn Arabî se réfère expressément à cette signification dans un poème de son *Anqâ mughrib* [2] :

Si la maison restait privée de sceau
Le voleur viendrait à l'improviste y tuer l'enfant.
Vérifie cela, ô mon frère, en considérant celui qui de loin protège la maison de la sainteté
S'il n'était déjà présent en notre père à tous [= Adam]
Les anges n'auraient pas reçu l'ordre de se prosterner devant lui [cf. Cor. 2 : 34].

« Gardien du trésor », « protecteur de la maison de la sainteté » *(bayt al-walâya),* le Sceau, pour Ibn Arabî, n'est pas seulement le titulaire d'une haute dignité : il a une mission à accomplir. Quand l'auteur des *Futûhât* écrit – entre beaucoup d'autres propos semblables – « J'ai été suscité pour aider la religion d'Allâh [3] », c'est à cette mission qu'il fait allusion. Son rôle, tel qu'il l'a conçu et tel qu'effectivement il l'a joué de manière ouverte ou couverte, depuis plus de sept cents ans, présente pour les soufis un double aspect : celui d'une référence doctrinale et celui d'une source de

1. Qaysarî, *op. cit.,* p. 60.
2. *Anqâ mughrib,* pp. 62-63; *Dîwân,* p. 32.
3. *Dîwân,* p. 259. Entre autres références d'Ibn Arabî à sa mission propre, voir *Fut.,* I, p. 658; III, p. 323; *Kitâb al-isrâ,* pp. 21-26; *Taj.* (éd. O.Y.), pp. 300-301.

grâce. Par son œuvre, et notamment par cette puissante synthèse que sont les *Futûhât,* il a gardé intact le dépôt spirituel *(amâna),* que les fractures internes du monde musulman et les périls qui le menaçaient du dehors mettaient en danger. Veilleur solitaire dans la nuit du siècle [1], il préserve pour qui en est digne le « trésor » dont la transmission ne peut plus être assurée dans sa plénitude par l'enseignement des maîtres : c'est en ce sens qu'il est *al-Shaykh al-Akbar,* le maître suprême, le maître des maîtres. Par lui restent vivantes et accessibles à ceux qui possèdent les qualifications requises, jusqu'au jour où les hommes seront « pareils à des bêtes », les connaissances spirituelles que recèle le *bayt al-walâya.*

Mais Ibn Arabî n'est pas seulement l'archiviste et l'interprète par excellence de la science sacrée : par sa présence invisible, et au-delà de la mort, il assure la transmission d'un influx spirituel, d'une *baraka,* qui, chaque fois que les circonstances le requièrent, vient vivifier les individus et les groupes, rétablir les voies de sainteté, restaurer ce qui peut l'être de l'ordre traditionnel islamique : d'où l'importance de la *khirqa akbariyya,* qui chemine parfois comme une rivière souterraine pour surgir soudain pendant quelque temps au grand jour, marquant de l'empreinte d'Ibn Arabî un des rameaux d'une *tarîqa* existante [2]. D'où l'importance aussi des interventions de la *ruhâniyya* du Shaykh al-Akbar dans les visions des soufis jusqu'à nos jours : de Qûnawî à l'émir Abd al-Qâdir, la liste serait longue de ceux qui, célèbres ou non, furent ainsi guidés, assistés, instruits par un maître que la tombe ne séparait pas des vivants [3].

1. « L'univers entier s'est endormi lorsque est mort l'Envoyé de Dieu... Nous sommes à présent au troisième tiers de cette nuit de l'univers » (*Fut.,* III, p. 188).

2. Nous avons, pour la seconde moitié du XIX[e] siècle, attiré l'attention sur une de ces phases de « renaissance akbarienne » (que signale parfois l'apparition, dans le nom d'un maître spirituel, de la *nisba* « al-akbarî ») dans notre introduction aux *Écrits spirituels* de l'émir ABD AL-QÂDIR (pp. 35-36) en soulignant que la *tarîqa shâdhiliyya* et la *tarîqa naqshbandiyya* paraissent avoir été des supports privilégiés – mais non exclusifs – de cette forme d'influence posthume d'Ibn Arabî.

3. Ce type de réalisation spirituelle où le *murîd,* bien que généralement rattaché par ailleurs à un *shaykh* vivant et, à travers lui, à une *silsila* régulière, a pour véritable maître un *walî* défunt, relève d'une catégorie bien connue dans le *tasawwuf,* celle des *uwaysiyya.* Entre autres cas célèbres

Si important qu'ait été, à un certain moment, en un certain lieu, le rôle des personnages – Muhammad Wafâ, Qushâshî, Ahmad Tijânî... – qui paraissent s'identifier – ou que leurs disciples ont identifiés – au Sceau de la sainteté muhammadienne, il n'est en rien comparable à celui qu'Ibn Arabî a joué et joue encore, de façon discrète mais reconnaissable, dans l'histoire collective du soufisme et surtout dans l'histoire personnelle de bien des soufis. À cette évidence en répond une autre : celle de la sincérité des hommes qui, pour eux-mêmes ou pour leur shaykh, revendiquent une fonction nécessairement réservée à un seul être parce qu'un Sceau est, par définition, final. Leur certitude ne peut reposer que sur la conscience intime et irréfutable d'une relation particulière avec cette fonction : s'il y a erreur, elle se situe dans l'interprétation des données de cette conscience, non dans les données elles-mêmes. Or la doctrine akbarienne, et en particulier la notion de « substitut » *(nâ'ib)* que nous avons vue en œuvre à propos du Pôle, permet d'en donner l'explication. Selon une formule qu'emploie Qâshânî dans son commentaire des *Fusûs,* le Sceau de la sainteté muhammadienne possède la *walâya shamsiyya,* la sainteté « solaire » : aux autres *awliyâ* n'appartient qu'une *walâya qamariyya,* « lunaire », dont la lumière n'est donc que réfléchie. Les personnages que nous avons cités peuvent, dans cette perspective, être considérés comme des miroirs successifs qui reçoivent et renvoient le rayon de la *walâya shamsiyya* ou, si l'on préfère, comme les relais *connus* (car il y en a d'inconnus, ou de moins connus) par lesquels agit la grâce dont l'unique Sceau est le gardien et le dispensateur.

d'*uwaysiyya* on peut citer celui d'Abû Yazîd al-Bistâmî, disciple posthume de Ja'far Sâdiq, celui d'Abû l-Hasan Kharaqânî, disciple posthume de Bistâmî, de Bahâ al-dîn Naqshband, disciple posthume d'Abd al-Khâliq Ghujdawânî. Sur les visions d'Ibn Arabî chez Qûnawî, cf. ses *Nafâhât ilâhiyya* (ms. BN 1354, ffos 70 a, 70 b, 110 b, 111 a). Autre exemple significatif, chez Jîlî cette fois, le récit d'une vision, survenue à Yanbû' en 789 h., qu'il rapporte dans son commentaire de la *Risâlat al-anwâr,* p. 6 (la date de 889 h. qui figure dans l'édition de Damas est évidemment une erreur de copiste ou une faute d'impression : Jîlî est mort en 832/1428).

X. LA DOUBLE ÉCHELLE

L'hagiologie akbarienne s'ordonne finalement autour de trois notions fondamentales : *wirâtha, niyâba, qurba.* La *wirâtha* – l'héritage d'une science spirituelle ou, si l'on préfère, d'un mode de connaissance de Dieu propre à l'un des modèles prophétiques – explique les formes de la sainteté. La *niyâba* – la substitution du *walî* dans un rôle qui, en dernière analyse, n'appartient véritablement qu'à la Réalité muhammadienne – fonde la fonction de la sainteté. La *qurba* – la proximité – en définit la nature. Cette troisième notion a déjà été évoquée à propos du degré suprême de la *walâya.* Elle va maintenant nous apparaître dans la plénitude de son sens.

Comment devient-on un saint ? Si elle s'inscrit nécessairement dans une économie spirituelle qui en régit les formes et en distribue les fonctions, la sainteté est d'abord le fruit d'une quête personnelle et toujours sans précédent : « À chacun de vous Nous avons assigné un chemin et une voie » (Cor. 5 : 48). Ibn Arabî insiste constamment sur l'irrépétabilité absolue des théophanies et donc des êtres, des choses, des actes [1]. Jamais deux « voyageurs » *(sâlik)* ne passeront par la même route. L'aventure de l'un ne sera jamais l'aventure de l'autre.

Il n'en reste pas moins que tout voyage initiatique, quelles qu'en soient les particularités, connaît des étapes et des périls

1. *Fut.,* I, p. 735; III, pp. 127, 159, 288; IV, p. 325; *Fus.,* I, p. 202; *K. al-abâdila,* p. 200.

dont la nature et la répartition se conforment à un modèle à défaut duquel, d'ailleurs, la notion même de « maître spirituel » n'aurait aucun sens. Cet itinéraire type, enrichi d'innombrables variantes, fait partie des *topoi* de la littérature du soufisme. Comme ailleurs, mais plus qu'ailleurs parce que, en Islam, le *mi'râj* du Prophète est une référence majeure, il se présente souvent comme la description symbolique d'une ascension [1]. C'est ce thème de l'ascension prise comme figure du parcours qui conduit à la *walâya* que nous allons à présent retrouver chez Ibn Arabî.

L'*Épître des Lumières (Risâlat al-anwâr),* qui nous servira de fil conducteur, a été rédigée à Konya en 602 h., donc au début du séjour d'Ibn Arabî en Orient, alors qu'il était âgé de quarante-deux années lunaires [2]. Il en existe au moins trois éditions, toutes très fautives [3]; notre analyse s'appuiera donc sur l'un des plus anciens manuscrits, d'excellente qualité et qui présente la garantie d'avoir été lu devant Qûnawî [4].

1. L'amorce d'une étude de ce thème se trouve dans l'article de Nazeer El-Azma, « Some notes on the impact of the story of the Mi'râj on Sufi Litterature », *The Muslim World*, vol. LXIII, avril 1973, pp. 93-104. Nous n'avons pu consulter Qassem al-Samarrai, *The Theme of Ascension in Mystical Writings,* Bagdad, 1968. Si nous privilégions ici, en raison de sa clarté et de son caractère synthétique mais aussi à cause de ses références directement muhammadiennes, la description du voyage spirituel sous la forme du *mi'râj*, il n'en reste pas moins que l'œuvre d'Ibn Arabî permettrait d'autres représentations fondées (comme y invite la structure en six sections des *Futûhât*) sur des distinctions classiques dans le soufisme : *ahwâl* (« états »), *maqâmât* (« stations »), *manâzil* (« demeures »), etc.

2. Le lieu et la date de rédaction figurent dans l'un des manuscrits recensés par O. Yahia, *Histoire et classification*, I, p. 162, R.G. n° 33, le manuscrit Shehit Ali 1344. L'authenticité de ce traité est établie par les mentions qu'en fait Ibn Arabî dans le *Fihris* et l'*Ijâza* et amplement confirmée par le style et les idées.

3. Damas, 1329 h. (avec le commentaire d'Abd al-Karîm al-Jîlî), Le Caire, 1322 h., et Hayderâbâd, 1948.

4. Il s'agit du manuscrit Bayazid 1686 (écrit en 667 h.), ff[os] 21 b-26. Nous nous sommes parfois reporté également à un manuscrit tardif (Yahyâ Eff. 2415, ff[os] 86 b-90 b, daté de 1293 h.) qui présente l'avantage d'être assez largement vocalisé. Il existe de ce texte deux traductions en langues occidentales : celle d'Asin Palacios (*El islam cristianizado*, Madrid, 1931, pp. 433-449), retraduite ultérieurement de l'espagnol en français (*L'Islam christianisé,* Paris, 1982, pp. 321-333), qui comporte des coupures et est dépourvue d'annotations; et celle, en anglais, de R. Terri Harris, *Journey to the Lord of Power*, New York, 1981, qui laisse beaucoup à désirer sur le

Le sous-titre de ce court ouvrage – « Sur les secrets qui sont octroyés à celui qui pratique la retraite cellulaire » – donne à penser qu'il s'agit d'un traité sur la *khalwa,* sujet auquel Ibn Arabî a consacré les chapitres LXXVIII et LXXIX des *Futûhât* et un opuscule indépendant, le *Kitâb al-khalwa (ou K. al-khalwa al-mutlaqa*), postérieur à la *Risâlat al-anwâr,* à laquelle il se réfère, mais parfois confondu avec elle [1]. En fait, si la pratique de l'isolement *(uzla)* et de la retraite *(khalwa)* apparaît bien au début de notre texte comme un préalable à la quête, le propos de cette *risâla,* tel que l'auteur l'explicite dans son introduction, est de décrire « les modalités du voyage vers le Maître de la Toute-Puissance » : voyage *vertical,* ascension en esprit qui, de ciel en ciel, conduit le *sâlik* sur les traces de l'Envoyé de Dieu dont le *mi'râj* dessine la carte du parcours à accomplir. La montée vers Dieu est avant tout une *imitatio Prophetae* [2].

Sur le *mi'râj* des *awliyâ,* la *Risâlat al-anwâr* (dont les extraits apparaîtront en italique dans notre texte), qui en traite avec concision, n'est pas le seul écrit d'Ibn Arabî : le chapitre CLXVII des *Futûhât,* sous forme allégorique, le

plan de l'exactitude (sur cette traduction, cf. notre compte rendu dans le *Bulletin critique des Annales islamologiques*, t. XXI, 1985, pp. 278-282). Le commentaire de JîLî publié à Damas en 1329 h., et dont l'attribution est confirmée, entre autres, par la mention (p. 29) de son *Kitâb insân al-kâmil*, porte pour titre *Al-isfâr an risâlat al-anwâr fî mâ yatajallâ li ahl al-dhikr min al-anwâr* (« L'enlèvement du voile de l'*Épître des Lumières* : sur les lumières qui apparaissent à ceux qui s'adonnent au *dhikr* »).

1. Les deux chapitres des *Futûhât* (« Sur la *khalwa* » et « Sur l'abandon de la *khalwa* ») ont été traduits par Michel VâLSAN dans *Études traditionnelles*, n° 412-413, mars-juin 1969, pp. 77 à 86. Ils sont axés sur la signification métaphysique et les principes de la *khalwa*, mais ne comportent que de brèves indications sur ses règles pratiques ou sur ses effets. Le *Kitâb al-khalwa*, qui a un caractère beaucoup plus technique, figure dans le même recueil (Bayazid, 1686, ff^os 6 b-11) que le manuscrit de la *Risâlat al-anwâr* que nous utilisons et mentionne cette dernière f° 10 b *(wa qad dhakarnâ tartîb al-fath fî risâlat al-anwâr)*. Le *Kitâb al-khalwa* a été rédigé (cf. *Fut.*, I, p. 392) en réponse à la demande d'un personnage que nous avons déjà rencontré, Abû l-Abbâs al-Tawzarî (cf. n. 1, p. 160).

2. Sur les sources musulmanes relatives au *Mi'râj* du Prophète, voir, dans *EI*[1], s.v., l'article de J. HOROVITZ. La version d'IBN ABBÂS, de loin la plus populaire, a été éditée à de nombreuses reprises. Le *Kitâb al-mi'râj* de QUSHAYRÎ, Le Caire, 1954, offre l'intérêt de rassembler les versions en circulation au ve siècle de l'hégire.

chapitre CCCLXVII, de manière plus directement autobiographique, le *Kitâb al-isrâ*, le *Livre du voyage nocturne*, développent diversement le même thème. Nous aurons donc recours à eux chaque fois que cela sera nécessaire pour éclairer les allusions souvent très elliptiques de notre *Épître*, adoptant – mais adaptant –, en l'occurrence, la méthode suivie par Abd al-Karîm al-Jîlî dont le commentaire, que nous utiliserons sur plusieurs points importants, est, pour l'essentiel, un assemblage de citations d'Ibn Arabî.

L'être auquel s'adresse l'*Épître des Lumières* n'est pas un novice. L'auteur ne s'attarde donc pas sur les préliminaires de la Voie, tels que les analysent en détail les manuels classiques du *tasawwuf*, tels que lui-même les expose en d'autres passages de ses œuvres. Le destinataire (inconnu) de la *Risâlat al-anwâr* est déjà parvenu, au moyen des disciplines appropriées, au point central d'où commencera l'ascension. Les premiers paragraphes, après la doxologie traditionnelle, ne constituent qu'un bref rappel des conditions à remplir et des dispositions requises de celui qui entreprend cette expédition périlleuse :

« *Je réponds, ô ami très cher et compagnon très proche, à la question que tu m'as posée sur les modalités de voyage* (sulûk) [1] *vers le Maître de la Toute-Puissance, l'arrivée en Sa présence et le retour* [2] *– de Lui et par Lui – vers Ses créatures sans qu'il y ait pourtant séparation : car il n'y a, dans l'existence, rien d'autre qu'Allâh, Ses attributs et Ses actes. Tout est Lui, par Lui, procède de Lui, revient à Lui; et, s'Il Se voilait à l'univers ne fût-ce qu'un clin d'œil, l'univers cesserait d'un seul coup d'exister car il ne subsiste que par Sa protection et Son*

1. IBN ARABÎ (*Fut.*, II, pp. 380-382) distingue quatre types de *sâlik (bi-rabbihi*; *bi-nafsihi*; *bi-l-majmû'*; *sâlik lâ sâlik)* et cinq types de *sulûk* : *minhu ilayhi* (de théophanie en théophanie); *minhu ilayhi fîhi* (de Nom en Nom dans un Nom); *minhu lâ fîhi wa lâ ilayhi*; *ilayhi lâ minhu wa lâ fîhi* (dont le modèle coranique est la fuite de Moïse); *lâ minhu wa lâ fîhi wa lâ ilayhi* (cas de l'ascète, *al-zâhid*).

2. Sur le *rujû'*, le « retour vers les créatures » dont il sera de nouveau question ultérieurement, nous renvoyons comme précédemment au chapitre XLV des *Futûhât* (I, pp. 250-253); et à la *R. fî l-walâya*, pp. 25 et 27; cf. aussi JUNAYD, *Enseignement spirituel*, trad. R. Deladrière, Paris, 1983, pp. 45-46 (pp. 53-54 du texte arabe dans A. H. ABDEL-KADER, *The Life, Personnality and Writings of Al-Junayd*, Londres, 1962).

regard. Mais Celui dont l'apparition dans Sa lumière est si éclatante que les regards ne peuvent Le percevoir (Cor. 6 : 103), il convient de dire que Son apparition est une occultation. » Faut-il souligner la densité de ces quelques lignes où s'énoncent cursivement tant de notions fondamentales chez Ibn Arabî ? L'« unicité de l'Être » (*wahdat al-wujûd*) y est posée dès le départ. L'idée que c'est l'évidence même de Dieu qui le cache à nos regards est un leitmotiv de la doctrine akbarienne[1]. La nécessité, pour le *walî* parfait de revenir vers les créatures, de faire suivre la « montée » d'une « descente » – thème qui sera repris à la fin du traité – est d'emblée affirmée.

« *Je vais t'expliquer tout d'abord – qu'Allâh t'assiste par Sa grâce! – comment on chemine vers Lui, puis comment se fait l'arrivée et comment on se tient en arrêt devant Lui, comment l'on s'assied sur le tapis de la contemplation de Sa face et ce qu'Il te dit alors. Ensuite je t'expliquerai comment l'on revient de chez Lui jusqu'au degré de Ses actes, par Lui et vers Lui, et aussi comment on s'anéantit en Lui – mais cette station spirituelle est inférieure à celle du retour.*

« *Sache, ô frère très cher, que si les chemins sont innombrables, il n'en est qu'un qui conduise à Dieu; et solitaires* (afrâd) *sont ceux qui le parcourent! Toutefois, bien que cette voie soit unique, ses formes sont diverses, à la mesure de la diversité des états propres aux voyageurs. Elles varient, en effet, selon que la constitution de ces derniers est harmonieuse ou non, selon que leur motivation est persévérante ou sujette à éclipse, selon l'intensité ou la faiblesse de leur énergie spirituelle, selon la rectitude ou l'obliquité de leur résolution, selon que leur orientation est pure ou viciée* [...]

« *La première chose sur laquelle il convient que nous t'éclairions est la connaissance des " demeures "* (al-mawâtin), *de leur nombre et de ce que t'impose celle que j'ai en vue ici.* » Ces « demeures », qui sont innombrables, Ibn Arabî les ramène à six. La première est celle du *A lastu bi-rabbikum ?* (« Ne suis-

1. Cf. *Fut.*, IV, p. 67. Sur le thème du « voile », voir aussi *Fus.*, I, pp. 54-55; *Fut.*, IV, pp. 39 et 72. Outre la référence à Cor. 6 : 103, il y a ici allusion au *hadîth* sur les soixante-dix mille voiles de lumière et de ténèbre » (Ibn Mâja, *sunan*, I, 44; cf. le commentaire de Ghazâlî dans *Mishkât al-anwâr*, trad. R. Deladrière, *Le Tabernacle des Lumières*, Paris, 1981, p. 85 sq.).

Je pas votre Seigneur? », Cor. 7 : 172), c'est-à-dire du Pacte primordial *(mîthâq)* par lequel les créatures ont reconnu solennellement la suzeraineté divine [1]. La deuxième est la demeure de ce bas monde. La troisième est le monde intermédiaire *(barzakh)* vers lequel nous allons « après la petite et la grande mort » : ce *barzakh,* déclare ailleurs Ibn Arabî, n'est « ni existant, ni inexistant; il ne peut être ni affirmé, ni nié. Et ce n'est autre chose que le *khayâl,* l'imaginal ». Il enferme tout ce qui est et tout ce qui n'est pas, ou tout ce qui contient une contradiction interne (le « possible-impossible », le carré-rond). Le sans-forme y prend forme et c'est ce qui, dans les rêves de l'homme ordinaire ou les visions du gnostique, rend possible que la science se présente comme du lait, du vin ou une perle, l'islam comme une coupole ou un pilier, le Coran comme miel ou beurre et Dieu sous l'apparence d'un homme [2]. La « petite mort » est la mort initiatique *(al-mawt al-ikhtiyârî),* qui est volontaire, alors que la grande est celle qui est le sort commun à tous les êtres [3]. La quatrième demeure est celle du « Rassemblement sur la terre du réveil » (allusion à Cor. 79 : 14) où les hommes seront réunis dans l'attente du Jugement [4]. La cinquième est celle du Paradis et de l'Enfer [5]. La sixième enfin est la « dune de la vision » (allusion à Cor. 73 : 14) qui est « une colline de musc blanc sur laquelle se trouveront les créatures lors de la vision de Dieu [dans la vie future] » [6].

Le rappel de ces six états fondamentaux de l'être total a valeur de mise en garde :

« *Tout être doué d'intellect doit savoir que le voyage implique nécessairement la peine, l'inconfort, les tourments et les épreuves,*

1. Sur le *mîthâq*, voir *Fut.*, II, p. 247; III, p. 465 (où Ibn Arabî précise que, lors de la théophanie dans la vie future, les créatures reconnaîtraient leur Seigneur s'Il se présentait à elles sous la forme où Il leur est apparu lors du *mîthâq*); IV, pp. 58 et 349.

2. Sur le *barzakh*, voir *Fut.*, I, pp. 304-307.

3. Les quatre degrés ou formes de la mort initiatique sont distingués dans *Fut.*, II, p. 187.

4. Cf. *Fut.*, I, pp. 307-317.

5. La description des Paradis se trouve dans *Fut.*, I, pp. 317-322, celle des Enfers dans *Fut.*, I, pp. 297-304.

6. *Fut.*, I, p. 320; III, p. 465; IV, p. 15; *Kitâb al-tarâjim*, Hayderâbâd, 1948, p. 27. Le *kathîb* est situé dans l'Éden qui est la « citadelle » du Paradis.

l'affrontement des dangers et des frayeurs terrifiantes. Il exclut bonheur, sécurité ou plaisir. Les eaux [que le voyageur trouve sur son chemin] *ont toutes des saveurs diverses, les vents ne soufflent pas dans la même direction; les gens rencontrés à chaque étape sont différents de ceux qu'on trouve à l'étape suivante* [...] : *tout cela à titre d'avertissement pour ceux qui veulent savourer prématurément la jouissance de la contemplation* [1] *ailleurs que dans la demeure qui lui est assignée.* » Les eaux et leurs saveurs variées représentent ici les sciences spirituelles et les vents sont les *nafahât ilâhiyya,* les souffles de la grâce divine. Leur diversité, et celle des êtres rencontrés en chemin, résulte de la nature même du voyage qui est, en réalité, un voyage de Nom divin en Nom divin : à chaque pas le *sâlik* doit se conformer à ce qu'implique le Nom particulier sous l'autorité duquel il se trouve placé. D'autre part, le monde d'ici-bas (la « deuxième demeure »), auquel il appartient toujours, est celui de l'effort et du combat *(mujahâda).* Il est la « prison » où Dieu enferme pour un temps Ses créatures :

« *Celui qui assigne pour but à son énergie spirituelle et à son invocation de L'y faire venir L'y amène en effet : mais c'est là une infraction aux règles de convenance spirituelle qui s'imposent à Son égard* [...]. *Ce que tu as ainsi obtenu, il convenait que tu en diffères l'obtention et le réserves pour la demeure appropriée, à savoir le monde futur où les œuvres n'ont plus de place* [...]. *La part subtile de l'être humain sera en effet ressuscitée selon la forme de la science qu'elle a acquise et les corps selon la forme, belle ou laide, des actes qu'ils auront accomplis jusqu'à leur dernier souffle. C'est seulement lorsque tu auras quitté le monde des obligations légales et le domaine*

1. La contemplation *(mushâhada)* est à distinguer de la vision *(ru'ya).* En effet, « elle est précédée d'une science au sujet du Contemplé; c'est cette science qu'on a en vue lorsqu'on parle de croyances (*aqâ'id*, terme dont l'étymologie implique qu'il s'agit d'une représentation limitative). Il en résulte que le Contemplé peut être tantôt affirmé [= s'Il est conforme à l'idée préalable que nous nous en faisons] ou nié [= dans le cas contraire], alors que, dans la vision proprement dite, il ne peut y avoir qu'affirmation... Toute contemplation est vision mais toute vision n'est pas contemplation » (*Fut.*, II, p. 567; cf. également *Fut.*, II, pp. 494-496; *Ist.*, définitions n[os] 60 et 188).

des degrés et des ascensions que tu récolteras le fruit de ce que tu as semé. »

Le but du *sâlik* sincère ne doit pas être le *fath* – l'ouverture, l'illumination – ou la vision de Dieu : ils lui seront donnés, le cas échéant, par surcroît. Le temps qu'il passe en ce monde, c'est à l'acquisition des sciences spirituelles qu'il doit prioritairement le consacrer – étant entendu qu'il ne s'agit pas là de simples connaissances théoriques. La raison de cette priorité est explicitée dans un passage des *Fusûs* : « Au Jour de la Résurrection, les hommes verront Dieu selon les degrés de la science qu'ils avaient à son sujet [ici-bas]... Prends donc garde de t'enfermer dans une conception particulière et d'accuser d'infidélité ce qu'elle exclut : un bien immense t'échapperait – en vérité, c'est la science de la Réalité *per se* qui t'échapperait ! Applique-toi à devenir la *materia prima* de toutes les représentations de Dieu [1] ! »

Au terme de ce préambule, Ibn Arabî expose quelques règles pratiques. La manière dont elles sont formulées, la mention des charismes liés à leur mise en œuvre témoignent clairement que l'*Épître* ne prend en considération que des cas spirituels déjà exceptionnels :

« *Il faut que tu t'isoles* (uzla) *à l'écart des hommes et que tu préfères la retraite* (khalwa) *à la compagnie* [2]. *Ta proximité de Dieu sera à la mesure de ton éloignement, intérieur et extérieur, des créatures. Il s'impose à toi d'avoir acquis au préalable la science nécessaire pour t'acquitter de ce qui t'incombe en matière de pureté légale, de prière, de jeûne, de piété et de tout ce qui*

1. *Fus.*, I, p. 113.

2. Sur la notion de *khalwa*, voir l'article de H. Landolt, *EI*², s.v. En dépit des critiques d'Ibn Taymiyya, pour qui il s'agit d'une innovation blâmable (*Majmu'at al-rasâ'il wa l-masâ'il*, éd. Rashîd Ridâ, V, p. 85), la retraite, dont le prototype islamique se trouve dans la pratique du Prophète lui-même avant la Révélation, est dans le soufisme une longue tradition : cf. entre autres Abû Sa'îd al-Kharrâz, *Kitâb al-haqâ'iq*, cité par Nwyia, *Exégèse coranique...*, p. 303 ; Muhâsibî, *Kitâb al-khalwa*, éd. Abdo Khalifé, *Al-mashriq*, 1955, t. XLIX, pp. 43-49 ; Abû Nu'aym Isfahânî, *Hilyat al-awliyâ*, Beyrouth, 1967, VI, p. 376 ; IX, p. 356 ; Qushayrî, *Risâla*, Le Caire, 1957, pp. 50-52 ; Hujwirî, *Kashf al-mahjûb*, trad. Nicholson, pp. 51 et 324 ; Ghazâlî, *Ihyâ'*, Le Caire, s.d., II, pp. 221-241 ; Suhrawardî, *Awârif al-ma'ârif* (tome V de l'édition de l'*Ihyâ'*) pp. 121-131, où trois chapitres, xxvi, xxvii, xxviii, sont consacrés à la *arba'îniyya* (retraite de quarante jours).

t'a été prescrit, sans plus. C'est là la première porte du voyage. Viennent ensuite l'accomplissement de ces actes, la pratique du scrupule [1], *l'ascèse* [2] *et l'abandon confiant à Dieu* (tawakkul) [3]. *Cet abandon à Dieu, dans le premier des états successifs que tu y connaîtras, te fera bénéficier de quatre faveurs surnaturelles* (karâmât) [4] *qui sont les signes et les preuves que tu as atteint le degré initial : la terre se repliera sous tes pas, tu marcheras sur les eaux, tu voyageras à travers les airs et les créatures pourvoieront à ta nourriture* [sans effort de ta part]. *L'abandon à Dieu est, en cette matière, la réalité fondamentale. Après cela, les stations* (maqâmât), *les états* (ahwâl), *les faveurs surnaturelles* (karâmât) *et les descentes divines* (tanazzulât) *se succéderont jusqu'à la mort. Mais, je t'en conjure par Allâh, ne pénètre pas dans ta cellule avant de connaître ta station et la force que tu es capable d'opposer au pouvoir de l'imagination. Si ton imagination a pouvoir sur toi, tu ne dois entrer en retraite que sous la direction d'un maître entraîné au discernement des esprits et connaisseur de la Voie. Si, en revanche, ton imagination est sous ton contrôle, entre sans crainte en retraite.* »

1. Le scrupule *(al-wara')* et l'« abandon du scrupule » *(tark al-wara')* sont traités dans les chapitres XCI et XCII des *Futûhât* (II, p. 175). L'abandon du scrupule, chez le gnostique, vient, explique l'auteur, de ce que son regard ne tombe pas sur les choses mais sur la Face de Dieu dans les choses : comme il ne peut échapper à l'évidence de cette théophanie, il est incapable de percevoir des signes qui le détermineraient au scrupule, c'est-à-dire au renoncement à ce qui est légalement douteux. Renoncer à ce qui est licite mais superflu ne relève pas du scrupule, mais de l'ascèse; quant au renoncement à ce qui est licite et nécessaire, c'est une désobéissance pure et simple.

2. Sur l'ascèse *(zuhd)*, voir *Fut.*, II, p. 177.

3. Le *tawakkul* (*Fut.*, II, pp. 199-202) « consiste pour le cœur à prendre appui sur Dieu seul et à n'éprouver aucun trouble en l'absence de causes secondes instituées dans l'univers et sur lesquelles les âmes ont l'habitude de se reposer ».

4. Sur les *karâmât*, *Fut.*, II, pp. 369, 374-375; IV, p. 65. Les *karâmât* peuvent être sensibles *(hissiyya)* ou spirituelles *(ma'nawiyya)*. Les secondes se ramènent toutes à un surcroît de science. Les premières consistent dans la suspension des causes secondes *(kharq el-awâ'id)*; elles peuvent masquer une ruse divine *(makr)* pour éprouver le serviteur, qui sera interrogé sur leur emploi. Le véritable *kharq al-awâ'id* c'est, conformément au sens littéral de cette expression, de défaire l'enchaînement des habitudes et d'être assisté par la grâce dans l'observance intégrale de la Loi et l'acquisition des « nobles caractères » *(makârim al-akhlâq)*.

Cette retraite, envisagée ici dans son aspect technique comme méthode préparatoire à la montée vers Dieu, prend toute sa signification quand on se réfère au chapitre LXXVIII des *Futûhât* où, nous l'avons indiqué plus haut, Ibn Arabî en traite d'un point de vue métaphysique : la *khalwa,* c'est pour lui proprement le retour au Vide originel (*al-khalâ',* mot de même racine), c'est-à-dire à la nuée *(al-amâ')* où, selon un *hadîth* [1], Dieu se tenait « avant de créer la création ». Il s'agit donc d'une dé-création, idée qu'a retenue Jîlî dans l'introduction de son commentaire où il compare les phases du voyage à l'enlèvement successif de « tuniques » *(thawb)* correspondant à chacun des degrés de la manifestation universelle : mise à nu progressive qui sera suivie, lors du retour, par un processus inverse de re-création où l'être, d'étape en étape, se revêtira de nouveau des enveloppes qu'il avait laissées derrière lui. À propos du mot *tanazzulât* dans le passage de l'*Épître* qui vient d'être cité, Jîlî revient là-dessus en ces termes : « Lorsque le voyageur se dépouille de sa forme sensible, qu'il s'élève grâce aux disciplines spirituelles, à la retraite et à l'invocation perpétuelle et franchit les cieux et les sphères, les stations des purs esprits et les degrés des Noms, Dieu descend vers lui à sa rencontre dans chacune des mansions qu'il occupe successivement et lui donne selon Son bon vouloir. Ces dons s'appellent *munâzalât* » (ce dernier mot désignant, pour Ibn Arabî, une « rencontre à mi-chemin » entre Dieu et le *sâlik*) [2].

Le texte de l'*Épître* se poursuit avec de nouvelles recommandations :

« *Il t'incombe, avant d'entrer en retraite, de t'être soumis à la discipline initiatique, c'est-à-dire d'avoir purifié ton caractère, renoncé à l'insouciance et d'être devenu apte à supporter ce qui te cause du tort. Celui chez qui l'illumination* (fath) *précède la pratique de la discipline initiatique, celui-là n'atteindra pas, sauf cas exceptionnel, la virilité spirituelle.* » Notons en passant qu'Ibn Arabî, de son propre aveu, est lui-même une de ces très rares exceptions [3].

1. TIRMIDHÎ, *tafsîr*, s. 11; IBN HANBAL, IV, p. 11-12.
2. Cf. *Fut.*, III, p. 523 sq.
3. *Fut.*, I, p. 616.

Des précautions alimentaires s'imposent aussi lorsque le retraitant rompt son jeûne : il faut éviter « la satiété comme la faim excessive ». « Un excès de sécheresse de la constitution conduit aux fantasmes et à un délire prolongé. » Le discernement des esprits est indispensable :

« *Tu dois distinguer entre les inspirations* (wâridât) *qui sont de nature angélique et celles qui sont de nature ignée et satanique grâce aux effets que tu observes en toi après leur passage. Lorsqu'il s'agit d'une inspiration angélique, elle est suivie d'une sensation de fraîcheur et de joie, tu n'éprouves aucune souffrance, ta forme n'est pas altérée; et elle laisse derrière elle une science* [nouvelle]. *Lorsqu'elle est satanique, elle laisse au contraire une sensation d'accablement dans tes membres, tu éprouves douleurs, peine et abaissement, tu es dans un état d'égarement et de dérèglement mental. Donc prends garde et persévère dans l'invocation jusqu'au moment où Allâh videra ton cœur* [de ces suggestions] : *car c'est là le but même* [1]. »

Le *sâlik* ne doit pas non plus se laisser prendre au piège des théophanies :

« *Lorsque tu entres dans ta cellule, que ta résolution soit, s'il plaît à Dieu : " Certes, Allâh, aucune chose ne lui est pareille " (Cor. 42 : 11). En conséquence, à toute forme qui se manifeste à toi dans ta retraite et te dit : " Je suis Allâh! " réponds : " Gloire à Allâh! Tu es* par *Allâh* [2]*! " Conserve en mémoire la*

1. La distinction des *wâridât* (ou des *khawâtir*) est classique dans le soufisme. Cf. Junayd, *Enseignement spirituel*, trad. R. Deladrière, Paris, 1983, pp. 74-79 (pp. 58-62 du texte arabe dans A. H. Abdel-Kader, *The Life... of Al-Junayd*); Qushayrî, *Risâla*, Le Caire, 1957, p. 43; Suhrawardî, *Awârif*, p. 221 (chap. LVII). Chez Ibn Arabî, cf. *Fut.*, I, pp. 281-284; II, pp. 77-78 (55e question de Tirmidhî), pp. 563-566. Comme les maîtres antérieurs, Ibn Arabî distingue habituellement quatre espèces de *wârid* : *rabbânî* (seigneurial), *malakî* (angélique), *nafsî* (venant de l'âme) et *shaytânî* (satanique). Notons que, comme exemple de la manière dont les suggestions sataniques s'introduisent dans l'âme sous le couvert d'un sentiment en lui-même louable, Ibn Arabî cite le cas des shi'ites duodécimains (*al-imâmiyya*) que les démons ont égarés en se servant de leur amour – légitime – pour les *ahl al-bayt*. S'obstiner à voir en l'auteur des *Futûhât* un « shi'ite de cœur » relève décidément du paradoxe.

2. « Si les formes – qu'elles soient spirituelles, corporelles, ou conceptuelles – qui t'apparaissent te parlent aussi », relève Jîlî dans son commentaire, « c'est parce que l'Ipséité divine se diffuse dans tous les êtres manifestés : car en tout être, Dieu a une Face qui lui est propre » (sur cette notion de

forme de ce qui t'est apparu mais détourne-toi d'elle et absorbe-toi dans l'invocation perpétuelle. Cela, c'est la première résolution que tu dois prendre. La seconde, c'est de ne rien demander que de Lui seul et de ne pas assigner à ton aspiration d'autre objet que Lui. À supposer que l'univers entier te soit proposé, tu devrais l'accepter dans le respect des convenances spirituelles mais ne pas t'y arrêter et poursuivre ta quête : car Il a voulu t'éprouver. Chaque fois que tu t'arrêtes à cela, Il t'échappe. Mais lorsque tu L'atteins, aucune chose ne t'échappe. »

Les épreuves seront multiples : par exemple, et dès le début de ce voyage immobile dans la solitude de sa cellule, le *sâlik* verra « *ce qui, dans le monde sensible, est normalement invisible : ni les murs ni les ténèbres ne t'empêcheront de voir ce que font les gens dans leurs maisons* ». Mais les secrets ainsi perçus, il faut les taire en s'identifiant par là au Nom divin *Al-Sattâr* (« Celui qui voile »). Encore faut-il distinguer les perceptions de cette nature de simples hallucinations : si elles sont authentiques, elles disparaissent dès que l'on ferme les yeux alors que, dans le cas contraire, elles subsistent.

Le Prophète, au cours de son voyage nocturne, se vit offrir du vin, de l'eau et du lait et choisit le lait [1]. Des breuvages seront également proposés au *sâlik*. Il ne doit accepter que l'eau, le lait ou le miel, purs ou mélangés, mais se garder de boire le vin « sauf s'il est mêlé d'eau de pluie ». Ces boissons symboliques (en relation avec les quatre fleuves du Paradis, Cor. 47 : 15-16), Ibn Arabî déclare avoir composé à leur sujet [2] un opuscule aujourd'hui perdu. Mais dans son *Kitâb al-isrâ* [3], il décrit son propre « voyage nocturne » au cours duquel on lui offre du vin et du lait : *fa sharibtu mîrâth tamâm al-laban*, « et je bus l'héritage prophétique de la perfection lactée; mais je m'abstins du vin par crainte de dévoiler le secret sous l'effet de l'ivresse de sorte que celui qui me suivrait s'égarerait et deviendrait aveugle ». Le miel

« Face », cf. ici n. 1, p. 111). Pour Jîlî, la formule « Gloire à Allâh » est un rejet de l'erreur immanentiste, tandis qu'en énonçant « Tu es *par* Allâh » on rejette l'erreur transcendantaliste.

1. Bukhârî, *anbiyâ*, 24, 48, etc.; Ibn Hishâm, *Sîra*, Le Caire, 1955, I, pp. 397-398. Cf. aussi *Fut.*, III, p. 341.
2. *Fut.*, III, p. 346.
3. *Kitâb al-isrâ*, p. 10.

n'est pas non plus sans danger car il conduit à refuser la Loi révélée « en raison d'un secret qui se trouve dans l'abeille ». Le lait, comme l'indique un *hadîth* [1], symbolise la science et aussi la *fitra,* la pure nature originelle. Le miel est, lui, un « remède pour les hommes » (Cor. 16 : 69). Mais le « secret des abeilles » qui expose celui qui le boit à refuser la Loi réside dans le verset 16 : 68 (« Et ton Seigneur a *révélé* aux abeilles... »), où le verbe *awhâ* est celui même qui s'applique à la révélation prophétique *(wahî)* : il y a là une allusion à ce qui est *directement* communiqué par Dieu à tout être, en dehors de toute loi apportée par un prophète, et qui peut être aussi une cause d'« ivresse » spirituelle, ce que suggère d'ailleurs un autre *hadîth* selon lequel, à partir du miel, on peut produire une boisson enivrante [2]. Quant à l'eau, il faut distinguer entre l'eau de pluie, céleste et pure, symbole de miséricorde, et celle des fleuves, terrestre et polluée [3]. Ne voir là que de simples allégories comparables aux périls rhétoriques qui jalonnent la carte du Tendre serait ne rien comprendre à l'enseignement d'Ibn Arabî : il s'agit, pour lui et pour tous les soufis, d'épreuves *réelles* dont le voyageur fait nécessairement et parfois douloureusement l'expérience.

Les tentations vulgaires sont depuis longtemps dépassées. Celles qui se présentent, pour être plus subtiles, n'en sont que plus redoutables :

« *Ensuite Allâh déploiera devant toi, à titre d'épreuve, les degrés de Son royaume. S'il te les présente dans l'ordre, ce seront d'abord les secrets des pierres et des minéraux. Tu connaîtras ainsi le secret de chaque pierre et ses propriétés utiles ou nuisibles. Si ton désir s'attache à ce monde minéral, tu y seras maintenu et tu seras donc rejeté* [par Allâh]; *Sa protection*

1. Bukhârî, *fadâ'il ashâb al-nabî*, 6.

2. *Inna min al-asal khamran,* Abû Dâwûd, *ashriba.* Jîlî interprète le miel comme un symbole de la « voie sapientiale » *(al-ulûm al-hikmiyya)* qui conduit à une affirmation d'autonomie par rapport à la Loi prophétique. Une signification complètement positive peut cependant s'attacher au miel, non seulement comme remède (outre Cor. 16 : 69, cf. Bukhârî, *tibb*, 14), mais comme symbole du Coran et donc de la « voie prophétique » (Dârimî, *ru'ya*, 13).

3. Jîlî ajoute une mise en garde particulière contre l'« eau des puits », symbole du *ilm fikrî*, la science spéculative, particulièrement dangereuse quand elle est mêlée au vin (*ilm al ahwâl*, science extatique incontrôlée).

te sera enlevée et tu périras. Si, en revanche, tu te détaches de cela et persévère dans l'invocation en prenant refuge auprès de l'Invoqué, cette catégorie de dévoilement te sera enlevée. Le monde végétal te sera alors dévoilé. Chaque plante t'interpellera pour te dire ce qu'elle comporte de propriétés utiles ou nuisibles [1]. » Il en ira de même ensuite avec le monde animal. « *Et chacun de ces mondes te fera connaître aussi son mode particulier de louange et de glorification d'Allâh.* » Là encore, Ibn Arabî fait implicitement référence à ce qu'il a personnellement éprouvé, comme le confirment certains passages des *Futûhât* : « Nous avons entendu les pierres invoquer Allâh... Chaque espèce d'entre les créatures d'Allâh constitue une communauté et Allâh les a faites de telle sorte qu'elles l'adorent d'une forme d'adoration propre à chacune d'elles [2]. » « Nous avons entendu, au début de notre vie spirituelle, les pierres glorifier Dieu et L'invoquer [3]. » Avec sagacité et prudence, l'*Épître* met cependant en garde contre les égarements de l'imagination :

« *Si tu constates que les mondes invoquent Allâh par la même invocation que toi, c'est que ton dévoilement est imaginaire et non réel et que, tout simplement, ton propre état t'apparaît dans les créatures. Si, au contraire, tu perçois en ces dernières la diversité de leurs invocations, alors ton dévoilement est authentique.* »

Ce parcours des quatre « règnes » de l'univers sublunaire (minéral, végétal, animal – le domaine humain étant représenté par le *sâlik* lui-même) correspond à la première étape de l'ascension proprement dite, celle qui conduit au « ciel de ce bas monde ». Il correspond aussi à la phase initiale de ce dépouillement progressif que nous avons évoqué plus haut : le voyageur a laissé derrière lui, selon ce que confie Ibn Arabî dans le récit autobiographique des *Futûhât* [4], les quatre

1. Il n'y a pas, pour Ibn Arabî, d'êtres « inanimés » : « Ceux qu'on appelle " minéraux " et " végétaux " possèdent aussi des esprits *(arwâh)* qui échappent habituellement à la perception, excepté pour les Gens du Dévoilement *(ahl al-kashf)* » *(Fut.*, I, p. 147). Cette conclusion s'appuie sur divers versets coraniques, en particulier Cor. 17 : 44; 13 : 13; 24 : 41; 59 : 24; 62 : 1, mais aussi, nous allons le voir, sur l'expérience personnelle.

2. *Fut.*, I, p. 147.

3. *Fut.*, I, p. 382.

4. *Fut.*, III, p. 345.

éléments – terre, eau, air, feu. C'est pourquoi l'*Épître,* à ce point de l'itinéraire, souligne que l'ascension *(mi'râj)* décrite est une ascension *dissolvante (mi'râj tahlîl)* selon un ordre précis *(tartîb),* cet ordre étant celui des degrés de l'existence universelle. Sont d'abord « dissoutes » les « enveloppes » élémentaires symbolisant tout ce qui est constitutif de l'état humain. Cette mort initiatique, prélude obligatoire à la palingénèse, est une opération douloureuse : *« Un état de contraction* (qabd) *t'accompagnera tout au long du parcours à travers ces mondes successifs. »*

Ce premier ciel auquel le voyageur vient d'arriver, la *Risâlat al-anwâr,* n'en dit rien et c'est vers la relation à la première personne qui figure dans le chapitre CCCLXVII des *Futûhât* qu'il faut se tourner pour en trouver la description. Ibn Arabî, qui est maintenant dépouillé de sa nature corporelle *(nasha'atî al-badaniyya),* y rencontre Adam et se voit en même temps devant lui et à sa droite. C'est ainsi, lui dit Adam en souriant, que je me suis vu moi aussi lors du Pacte primordial : devant Dieu et dans Sa droite avec mes fils. « Moi et mes fils, ajoute-t-il, nous sommes tous dans la droite d'Allâh », donc tous voués à la félicité. En réponse à une question d'Ibn Arabî, il précise que cette félicité est éternelle, même si les lieux où séjourneront les créatures après le Jugement dernier – Paradis ou Enfer – sont différents : « Allâh placera en chacune de ces deux demeures ce qui est nécessaire au bonheur de ceux qui l'habitent mais il faut que chacune d'elles soit habitée. » La colère divine s'éteindra au Jour du Jugement et le dernier mot appartiendra à la Miséricorde universelle *(al-rahma al-âmma).* Cette universalité de la Miséricorde, qui exclut donc l'éternité des châtiments infernaux, est un des traits fondamentaux de la doctrine akbarienne [1]. La science qu'Ibn Arabî a reçue à ce sujet est identifiée ici comme appartenant à l'« héritage » adamique.

En parallèle avec le chapitre CCCLXVII, le chapitre CLXVII décrit aussi, mais de manière impersonnelle, la traversée des sphères célestes en mettant en scène deux personnages, le *tâbi',* celui qui « suit » un prophète et se conforme à sa Loi, et le *sâhib al-nazar,* le philosophe, celui qui, dans sa recherche

1. *Fut.,* I, p. 656; II, p. 408; IV, p. 248; *Fus.,* p. 94 (vers), etc.

de la vérité, ne s'appuie que sur la pensée spéculative. Dans chaque ciel, le premier s'entretient avec le Prophète qui y réside (ici Adam) et en reçoit des sciences spirituelles, tandis que le second a seulement pour interlocuteur l'ange régent de cette sphère et n'en reçoit que des sciences cosmologiques. De l'ange de la sphère sublunaire, que Jîlî identifie au dixième intellect dans le langage des philosophes, le *sâhib al-nazar* recueillera seulement la connaissance du « monde de la génération et de la corruption ».

Le paragraphe suivant de l'*Épître* – *« Après cela te sera dévoilé comment la vie causatrice se diffuse dans les êtres vivants et l'effet qu'elle produit en chaque essence conformément aux prédispositions de cette dernière »* – marque l'arrivée au deuxième ciel, celui de Mercure (*Utârid* ou, spécialement au Maghreb, *al-kâtib,* le « scribe », forme qui a la préférence d'Ibn Arabî). C'est, selon le chapitre CLXVII, la « demeure de l'éloquence », d'où procède l'inspiration des orateurs. Le *kâtib,* l'ange du deuxième ciel, y confirme la véridicité du Prophète en rendant manifeste l'insupérabilité du Coran et y enseigne la science des signes, qui permet d'agir « par les lettres et les Noms », et le secret du *kun!* – du *« fiat! »* existenciateur. Mais c'est aussi le ciel de Jésus et de Jean (Yahiâ) associés ici comme ils le sont dans l'histoire sacrée parce que Yahyâ, dont le nom, en vertu de son étymologie, symbolise la vie, et Jésus, que le Coran nomme *rûh,* esprit (Cor. 4 : 171) sont inséparables : là où est l'esprit, là est la vie. Le chapitre CCCLXVII fait voir Yahyâ comme une théophanie du Nom divin *al-Muhî,* « Celui qui vivifie » : c'est pourquoi, au Jour de la résurrection, il lui reviendra, selon un *hadîth,* de mettre à mort la mort (laquelle se présentera sous la forme d'un bélier) [1]. Quant à Jésus, il a le pouvoir de ressusciter les morts et de rendre vivants les oiseaux d'argile (Cor. 3 : 49) : la relation de ces deux prophètes avec la diffusion de la « vie causatrice » dans les êtres vivants est tout à fait claire.

Les lignes suivantes de notre *Épître* sont plus obscures et, sur un point précis, Jîlî lui-même est embarrassé :

« Si tu ne restes pas en arrêt avec cela, les lueurs de la Table

1. BUKHÂRÎ, *tafsîr* s. 19, 1; MUSLIM, *janna,* 4, etc.

gardée te seront découvertes. Des voix terrifiantes t'interpelleront. Tes états spirituels seront changeants. Une roue sera dressée pour toi, où tu observeras les formes des métamorphoses; tu y verras comment le grossier devient subtil et le subtil grossier, comment le premier devient le dernier et le dernier premier [litt. : comment la tête devient la queue et la queue tête], *comment l'homme devient animal et comment le végétal devient homme, ainsi que d'autres choses semblables.* »

Notre traduction d'*al-lawâ'ih al-lawhiyya* (deux mots de même racine) par les « lueurs de la Table gardée » n'est qu'une conjecture : Jîlî déclare ignorer le sens de cette expression. Le mot *lawâ'ih,* chez Ibn Arabî, appartient à une famille de termes techniques qui désignent des phénomènes spirituels de nature lumineuse, la différence entre eux étant d'intensité et de stabilité (les *lawâ'ih* sont « fugitifs comme l'éclair »). Ces phénomènes sont d'ailleurs mentionnés chez des auteurs antérieurs comme Qushayrî [1] pour qui ils sont l'apanage des commençants *(ahl al-bidâya).* Les *lawâ'ih,* précise le Shaykh al-Akbar, c'est « ce qui, des Lumières de l'Essence et des Gloires brûlantes de la Face, envisagées sous le rapport de leur positivité et non sous celui de leur négativité, resplendit au regard *(basar)* lorsqu'il n'est plus conditionné par les limites de son organe physique ». Toute *lâ'iha* (sing. de *lawâ'ih*) est la conséquence du passage d'un état *(hâl)* à un autre et entraîne un surcroît de science [2]. Il s'agit, en bref, d'une modalité, encore très imparfaite, de perception des théophanies. Mais que signifie ici l'adjectif *lawhiyya*? Il est dérivé de *lawh.* Or le *lawh mahfûz,* expression d'origine coranique (Cor. 85 : 22), la « table (ou « tablette ») gardée », est, dans la cosmologie islamique, un symbole de l'Âme universelle. C'est sur cette « table » que le Calame – lui-même symbole de l'Intellect premier – inscrit, de manière ineffaçable, tout ce qui sera jusqu'au Jour de la Résurrection. Son rapport avec la « roue » du devenir, les « métamorphoses » et la manifestation du pouvoir vivificateur associé au deuxième ciel paraît donc logique [3]. On notera que, dans la définition

1. Qushayrî, *Risâla,* p. 40.

2. *Fut.,* II, pp. 498-499. Cf. *Ist.,* définitions nos 87, 88, 89. (Les termes techniques de la même famille sont *al-tawâli'* et *al-lawâmi'.*)

3. Signalons, sans y insister ici, qu'Ibn Arabî (*Fut.,* III, p. 61) établit une

des *lawâ'ih,* il est précisé que ces « lueurs » sont perçues par le regard *(basar)* – et non, comme on pourrait s'y attendre, par la vision intérieure *(basîra).* Mais ce regard n'est pas « conditionné par les limites de son organe physique ». De même que le corps des élus ressuscités est un corps glorieux, transfiguré, l'œil du gnostique est un « œil glorieux » transcendant les limites de la condition humaine. Si l'on peut encore parler d'« œil » et de « regard », c'est pour souligner qu'il s'agit ici d'une perception qui a la force, le caractère d'immédiateté de la perception visuelle. Cette perception a pour objet les perfections divines sous leur aspect de positivité, c'est-à-dire en tant qu'elles sont ce qu'elles sont et non pas en tant qu'elles expriment la transcendance de Dieu à l'égard des imperfections : le regard perçoit l'évidence de la Beauté; l'intellect, livré à lui-même, ne connaît cette Beauté que comme négation de toute laideur.

« Si tu ne restes pas en arrêt avec cela, une lumière dont les étincelles se projettent dans toutes les directions t'apparaîtra, de telle sorte que tu désireras t'en protéger. Mais ne crains rien et persévère dans l'invocation : si tu le fais, aucun mal ne t'atteindra.

« Si tu ne restes pas en arrêt avec cela, tu verras surgir la lumière des Levants et la forme du composé universel. Tu verras quelles sont les règles de convenance à observer pour accéder à la Présence divine, pour se tenir devant Dieu puis pour sortir de chez Lui et revenir vers les créatures, et ce qu'est la contemplation perpétuelle de Dieu dans la variété infinie de Ses faces, qu'elles soient apparentes ou cachées. Ainsi connaîtras-tu la perfection qu'il n'est pas donné à tous de connaître : car ce qui manque à la face apparente d'une chose, la face cachée le saisit. Or l'Essence de l'apparent et du caché étant unique, il n'y a donc nulle imperfection. De même aussi tu apprendras comment recevoir les sciences divines de Dieu lui-même et quelles sont les prédispositions requises de celui qui les reçoit. Tu connaîtras les règles de la saisie et du don, de la contraction

distinction entre *al-lawh,* au singulier, et son pluriel *al-alwâh,* dont l'emploi renvoie pour lui à un degré cosmologique inférieur à celui de la Table. Ce qui est inscrit sur *la* Table l'est de manière indélébile. Ce qui est inscrit sur *les* tables comporte une possibilité d'effacement *(mahw)* ou d'abrogation *(naskh).*

et de l'expansion, et tu sauras comment préserver le cœur de se consumer jusqu'à en mourir. Tu verras encore que tous les chemins sont circulaires et qu'aucun n'est rectiligne; et bien d'autres choses encore que cette épître ne peut contenir. »

Les étincelles mentionnées dans le premier de ces deux paragraphes procèdent, dit Jîlî, « de ton être même ». L'invocation d'Allâh les fait donc disparaître. En revanche, les « lumières des Levants » *(al-tawâli')* sont les « lumières de l'Unité divine *(al-tawhîd)* qui se lèvent sur les cœurs des gnostiques et y effacent toutes les autres lumières » [1] et, en particulier, les « lumières des preuves rationnelles » [2], qui ne sont pas seulement devenues inutiles mais qui, en outre, ne peuvent conduire qu'à une connaissance négative et donc éventuellement à un conflit avec les données révélées. Ces dernières font mention, en effet, des « Mains » ou des « Pieds » de Dieu, par exemple. Pour la spéculation rationnelle, ces attributs sont incompatibles avec la transcendance divine : au mieux, on ne peut leur attribuer qu'une signification allégorique. Or le gnostique *voit* les Pieds ou les Mains de Dieu; il sait, par vision directe, comment, en dépit de la logique humaine, ces attributs peuvent être divins. Sa connaissance de Dieu n'oppose ni ne sépare jamais le *tanzîh* du *tashbîh,* la transcendance et l'immanence ou la similitude [3]. Seule cette science synthétique est conforme aux « règles de convenance » à observer pour accéder à la Présence divine.

Notre traduction ne retient que l'un des sens possibles du

1. *Ist.,* définition n° 88.
2. *Fut.,* II, p. 389.
3. Ce point est souligné par les vers que cite Jîlî dans son commentaire sur la notion de Composé universel *(al-tarkîb al-kullî),* qui est la « manifestation de Dieu sous la forme de la créature » :

Ne regarde pas Dieu *(al-haqq)* en le dépouillant de la créature *(al-khalq)*
Ne regarde pas la créature en la revêtant d'autre chose que Dieu
Affirme simultanément Sa transcendance et Sa similitude
Et tiens-toi dans un lieu de vérité [allusion à Cor. 54 : 55].

La nécessité de connaître Dieu en même temps sous ces deux aspects est un thème récurrent de la doctrine akbarienne. Cf. *Fus., fass Nûh* (I, pp. 68-75) et, dans les *Futûhât,* les nombreux passages commentant le verset 42 : 11 *(Laysa ka mithlihi shay'un...)* : I, pp. 62, 97, 111, 220; II, pp. 129, 510, 516-517, 541, 563; III, pp. 109, 165, 266, 282, 340, 412, 492; IV, pp. 135, 141, 306, 311, 431.

mot « faces » *(wujûh)*, terme presque toujours employé chez Ibn Arabî de manière délibérément ambivalente. Les *wujûh*, ce sont à la fois les « Faces de Dieu », les formes, apparentes ou cachées, du monde phénoménal et les modalités contemplatives – ces divers sens étant d'ailleurs évidemment corrélatifs. De même la « perfection qu'il n'est pas donné à tous de connaître » est celle de Dieu : mais c'est aussi celle de toute chose en tant que ce qui se manifeste en elle est le seul Apparent *(zâhir)*, c'est-à-dire la Réalité divine elle-même. Allusion fugitive à une théodicée qu'Ibn Arabî développe ailleurs et dans laquelle l'« imperfection » des créatures est un élément nécessaire de la perfection de l'univers [1]. Jîlî recourt ici à deux images expressives : quand la face visible de la lune décroît, dit-il, sa face cachée croît dans la même proportion et inversement; quand le jour *(nahâr)* décroît, la nuit *(layl)* croît, mais la durée du nycthémère *(yawm)* demeure invariable.

Une autre formulation de ce passage, celle relative à la « circularité » des chemins, peut paraître énigmatique. Ibn Arabî en éclaire le sens dans un chapitre des *Futûhât* où il représente symboliquement la manifestation par une circonférence dont le point initial (l'Intellect premier, ou le Calame, qui est la première des créatures) et le point final (l'Homme Parfait) coïncident [2]. Le « chemin » qui conduit du Principe à l'ultime frontière de la création (« le plus bas de l'abîme » : *asfal sâfilîn*, Cor. 95 : 5) reconduit de cette limite extrême au lieu originel (symbolisé dans la même sourate par le « Pays sûr » – *al-balad al-amîn*) dont les âmes ont la nostalgie. « Si

1. Cf. notamment les commentaires d'Ibn Arabî sur la fameuse sentence de Ghazâlî : *Laysa fî l-imkân abda' min hâdha l-âlam*, *Fut.*, I, p. 259; III, pp. 11, 166, 449; *Fus.*, I, p. 172; *Tadbîrât*, p. 106. L'idée fondamentale est que c'est par l'existenciation de tous les possibles – y compris les possibilités d'imperfection – que Dieu manifeste Son Infinitude. C'est ce qu'expriment les vers cités par Jîlî dans son commentaire :

> S'il n'y avait dans l'univers d'imperfection bien établie
> L'Être de Dieu serait par là même imparfait
> C'est par moi que Dieu possède la perfection.

Sur le problème de la théodicée en islam, cf. la thèse d'Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, Princeton, 1984, et notre compte rendu dans le *Bulletin critique des Annales islamologiques*, t. XXII (1986).

2. *Fut.*, I, p. 125.

le chemin était rectiligne, écrit Jîlî, il n'aurait pas de terme que les créatures puissent atteindre; et, une fois " sorties " d'Allâh, elles n'y reviendraient jamais. » Or l'affirmation selon laquelle « tout revient à Lui » est, sous diverses formes, maintes fois énoncée dans la Révélation (cf. Cor. 24 : 42; 42 : 53, etc.). Mais, en raison de l'infinitude divine, qui exclut toute répétition [1], le retour ne peut être une simple inversion du processus d'éloignement : les créatures ne reviennent pas sur leurs propres pas. C'est la courbure de l'espace spirituel où elles se meuvent qui les ramène à leur point de départ.

De ce deuxième ciel, où le *sâlik* apprend aussi « comment les êtres sont générés par l'influence réciproque du monde des esprits et du monde des corps », le voyage se poursuit jusqu'au troisième ciel qui est *« le monde de la Formation, de l'ornementation et de la beauté. C'est de ce degré que l'inspiration vient aux poètes alors que l'inspiration des orateurs procède, elle, du ciel précédent ».* Ce ciel est celui de Vénus *(Zuhra)* et son prophète résident est Yûsuf (Joseph) : double référence à la beauté car Yûsuf est traditionnellement, et sur la base des données coraniques fournies par la sourate 12 qui porte son nom, considéré comme représentant la perfection de la forme humaine. Selon le chapitre CLXVII des *Futûhât* (auquel nous ferons désormais référence par le sigle *Fut.* A, le chapitre CCCLXVII étant indiqué par le sigle *Fut.* B.), c'est de ce troisième ciel que procède l'harmonie *(nizâm)* des quatre éléments et des quatre humeurs qui structurent le monde sublunaire. Ici encore, le philosophe n'est instruit que des sciences cosmologiques correspondant à cette sphère tandis que le *tâbi'* y reçoit de Yûsuf, qui est par excellence l'interprète des songes, celui qui déchiffre les formes, la connaissance du monde imaginal symbolisé par « la terre qui fut créée du reste de l'argile d'Adam » [2].

« Si tu ne t'arrêtes pas à cela, tu découvriras les degrés de la fonction polaire. Tout ce que tu avais contemplé jusque-là relevait du domaine de l'imâm de la gauche. Mais ce lieu où tu te trouves à présent est le cœur. Lorsque ce nouvel univers

1. Cf. les références indiquées *supra*, note 1, page 181.

2. Le chapitre VIII des *Futûhât* (I, pp. 126-131) est consacré à cette terre qui est le lieu des visions théophaniques. H. CORBIN en a traduit une partie dans *Terre céleste et corps de résurrection,* Paris, 1960, pp. 213-225.

se manifestera à toi, tu connaîtras le secret des reflets [des perfections divines] *et aussi celui de la permanence de ce qui est permanent et de l'éternité de ce qui est éternel. Tu sauras la hiérarchie des êtres et comment l'Être se diffuse en eux. Les Sagesses divines te seront octroyées ainsi que la force requise pour les conserver et la fidélité nécessaire pour les transmettre à ceux qui en sont dignes. Tu recevras le don des symboles et de la connaissance synthétique et le pouvoir de voiler ou de dévoiler.* »

Le *sâlik* pénètre à présent dans le quatrième ciel, celui qui, dans la hiérarchie des sphères planétaires, occupe la position centrale (le « cœur ») et est donc à la fois celui du Soleil et celui d'Idrîs, le Pôle universel [1]. D'Idrîs, le voyageur qui suit la voie prophétique (*Fut.* A) reçoit la science de la révolution perpétuelle des réalités divines *(taqlîb al-umûr al-ilâhiyya),* c'est-à-dire de l'infinie diversité et de l'éternel renouvellement des théophanies. Il voit, à cette étape de son ascension, « comment la nuit recouvre le jour et le jour la nuit, comment chacun d'eux est, par rapport à l'autre, tantôt mâle et tantôt femelle et le secret de leur union ainsi que ce qu'ils engendrent » (le jour et la nuit représentent respectivement ici le manifesté et le non-manifesté). Il apprend la différence entre les « enfants du jour » – ceux dont la perfection spirituelle est apparente – et les « enfants de la nuit », les *malâmiyya,* dont la sainteté est cachée aux regards. Ibn Arabî, au cours de son propre *mi'râj* (*Fut.* B.) est accueilli

1. Idrîs (mentionné dans le Coran à deux reprises : 19 : 57-58; 21 : 85-86) est identifié en islam tantôt à Hénoch, tantôt à Élie (Ilyâs) et tantôt à Khadir, et souvent aussi assimilé à Hermès. Sur Hénoch, père de Mathusalem, cf. Genèse, v, 21-24, où il est dit que « ses jours furent en tout de trois cent soixante-cinq ans », indication qui renvoie clairement à un symbolisme solaire. Le même passage ajoute : « Hénoch marcha avec Dieu puis il disparut car Dieu l'avait pris », ce qui correspond à l'expression coranique relative à Idrîs : « Puis Nous l'élevâmes en un lieu sublime » (Cor. 19 : 58). Sur le personnage d'Idrîs chez IBN ARABÎ, voir *Fus.*, chapitre IV (I, pp. 75-80), partiellement traduit par Burckhardt (pp. 62-67), intégralement traduit par Austin (pp. 82-89), ainsi que le chapitre XXII (I, pp. 181-187; Austin, pp. 228-235), consacré à Élie mais où ce dernier est identifié à Idrîs. IBN ARABÎ évoque sa propre arrivée dans le quatrième ciel dans le *Kitâb al-isrâ,* p. 21, où il est salué comme « maître des saints » *(sayyid al-awliyâ),* allusion à sa fonction de Sceau dont on va trouver l'équivalent dans le récit du chapitre CCCLXVII des *Futûhât.*

au seuil de ce ciel par Idrîs qui salue en lui l'« héritier muhammadien par excellence », ce qui constitue une reconnaissance par le Pôle suprême de sa qualité de Sceau de la sainteté muhammadienne. S'ensuit un dialogue où Idrîs déclare que Dieu « est conforme à tout ce que l'on professe à Son sujet ». C'est là un des grands thèmes akbariens : pour Ibn Arabî toute perception, intellectuelle ou sensible, est, qu'on le sache ou non, une perception d'un aspect de la réalité divine car les choses ne sont rien d'autre que les lieux de manifestation *(mazâhir)* des théophanies. Il n'y a donc d'erreur que relative (*al-khatâ' amr idâfî,* déclare Idrîs). Toute affirmation au sujet de Dieu est donc exacte sous le rapport de ce qu'elle inclut, fausse sous le rapport de ce qu'elle exclut [1].

Ibn Arabî raconte à Idrîs sa rencontre, devant la Ka'ba, avec un être appartenant à l'une des humanités antérieures à la nôtre [2] et lui pose la question suivante : Y a-t-il eu, avant ce monde-ci, une autre demeure ? « La demeure de l'existence *(dâr al-wujûd),* répond Idrîs, est unique. Ce monde n'est le monde d'ici-bas que par vous et le monde futur ne s'en distingue que par vous. » Les réalités paradisiaques sont présentes, *hic et nunc,* à qui sait les voir.

« Si tu ne t'arrêtes à cela, tu découvriras le monde de la ferveur combative, de la colère et du zèle ardent et tu sauras l'origine des divergences apparentes dans l'univers et de la diversité des formes ainsi que bien d'autres choses. »

Il s'agit cette fois du cinquième ciel, celui de Mars *(Al-ahmar, Al-mirrîkh, Al-nahs al-asghar)* qu'Ibn Arabî (*Fut.* A) décrit comme celui de la terreur, de la crainte, de l'affliction, en un mot de toutes les manifestations de la Rigueur divine. Ici le *sâlik* puise les forces nécessaires pour résister aux adversaires du dehors ou du dedans. Le dialogue avec Hârûn

1. Cf. *Fut.,* II, pp. 219-220; III, pp. 132, 162, 309; IV, pp. 142, 165, 211-212, 393; *Fus.,* I, pp. 113, 122-124, etc. La référence scripturaire généralement invoquée sur ce point est le *hadîth qudsî* : « Je suis conforme à l'opinion que Mon serviteur se fait de Moi » (Bukhârî, *tawhîd,* 15, 35; Muslim, *tawba,* 1, *dhikr,* 3, etc.; ce *hadîth* figure sous le numéro 19 dans le *Mishkât* d'Ibn Arabî).

2. Ce récit, qui correspond ici à *Fut.,* III, p. 348, se retrouve à la fin du même volume, p. 549.

(Aaron), qui est le prophète de ce ciel, concerne notamment l'un des points les plus controversés de la doctrine d'Ibn Arabî, celui du sort posthume de Fir'awn, le Pharaon adversaire de Moïse, dont l'acte de foi prononcé *in extremis* exclut qu'il soit voué à la damnation car « la Miséricorde d'Allâh est trop vaste pour ne pas accepter même la foi sous la contrainte » [1]. La Rigueur elle-même n'est qu'un voile de la Miséricorde, comme le sous-entend aussi la règle que prescrit Hârûn au *tâbi'* de « faire couler le sang dans les sacrifices rituels afin que les animaux atteignent le degré des humains » : douloureuse mais nécessaire alchimie qui intègre les créatures inférieures à la nature de l'Homme Parfait et les fait participer à son destin.

Autres dialogues dans le récit autobiographique (*Fut.* B) : avec Yahyâ (Jean) en premier lieu. Ibn Arabî l'a déjà rencontré dans le deuxième ciel au côté de Jésus et le retrouve auprès de Hârûn. « Je ne t'ai pas vu en chemin. Y a-t-il donc un autre chemin ? » demande-t-il. « À chacun son chemin, sur lequel il est seul à cheminer », répond Yahyâ : tout être est unique et unique aussi est son rapport avec Dieu. » Dialogue, ensuite, avec Hârûn qui, comme Idrîs, salue en Ibn Arabî l'« héritier muhammadien » et, en réponse à une question, affirme la réalité du monde que nient « certains des gnostiques ». La science de ceux-là, déclare Hârûn, est « imparfaite à la mesure de ce qui leur est voilé du monde : car l'univers, pour celui qui connaît Dieu, n'est rien d'autre que Son épiphanie ». Nous avons souligné ailleurs à propos de ce texte [2] l'opposition radicale sur ce point entre la doctrine akbarienne et celle de l'école dite de l'« Unicité absolue » *(al-wahda al-mutlaqa)* dont le maître le plus illustre est Ibn Sab'în.

Le voyageur parvient maintenant au sixième ciel, celui de Jupiter *(Al-birjîs* ou *Al-mushtarî)* où réside Moïse :

« Si tu ne t'arrêtes pas à cela, tu découvriras le monde de l'Amour jaloux et de la perception du Vrai sous ses formes les

1. Sur le problème du destin de Fir'awn, nous renvoyons à l'article de Denis Gril, « Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn Arabî, *Annales islamologiques*, t. XIV, 1978, pp. 37-57.

2. Cf. notre introduction à l'*Épître sur l'Unicité absolue* d'Awhad al-dîn Balyânî, Paris, 1982, pp. 32-37.

plus parfaites. Tu connaîtras quelles sont les opinions valides, les points de vue corrects et les Lois authentiquement révélées. Tu verras là un monde qu'Allâh a embelli de la plus belle manière en le dotant de connaissances très saintes. Aucune station spirituelle ne te sera dévoilée sans qu'elle t'accueille avec respect, dignité et honneur, t'énonce clairement quel est son rang au regard de la Présence divine et te désire de tout son être. »

À ce point de son ascension l'être qui, renonçant à la voie spéculative qui est celle des philosophes, a progressé sur le chemin tracé par l'enseignement prophétique, reçoit de Moïse « douze mille sciences » : référence implicite au verset 2 : 60 où, du roc que frappe le bâton de Moïse, surgissent douze sources correspondant aux douze tribus d'Israël, c'est-à-dire à autant d'aspects de la *walâya mûsawiyya* [1] (*Fut.* A). Moïse lui enseigne en outre que « les théophanies ne surviennent que dans les formes des croyances *(al-i'tiqâdât)* et des besoins *(al-hâjât)* » : allusion à deux autres versets (Cor. 28 : 29-30) qui se rapportent à l'épisode du buisson ardent. C'est, dit Ibn Arabî, parce que Moïse était à la recherche d'un feu, comme le mentionnent ces versets, que la Voix de Dieu a surgi pour lui d'un arbre en feu [2]. Chaque fois que nous nous représentons ce dont nous avons – matériellement ou spirituellement – besoin c'est, que nous le sachions ou non, une représentation de Dieu que nous nous formons car « tout besoin est besoin de Dieu » [3]. Celui qui désire une chose pour sa beauté, c'est la Beauté divine qu'il aime en elle. Mais il ne connaîtra de la Beauté divine que ce que cette chose peut en contenir. On voit que les *i'tîqâdât,* dans le langage akbarien, recouvrent beaucoup plus que les « croyances », les expressions articulées de la foi et désignent toutes les représentations restrictives que nous concevons de ce à quoi nous aspirons. Or les théophanies seront à l'image et à la mesure de nos désirs.

Du prophète de ce sixième ciel, le voyageur apprend

1. Le passage de douze à douze mille exprime ici le *tafsîl,* la « mise en détails » des sciences considérées : la connaissance que reçoit le *walî* est distinctive et non pas seulement synthétique.

2. Ce thème est repris dans le chapitre des *Fusûs* consacré à Moïse (I, pp. 212-213).

3. *Fut.*, III, pp. 208, 265; IV, pp. 221, 318.

encore comment les substances (*al-jawâhir*) sont dépouillées de leurs formes et recouvertes d'autres formes sans que leur réalité essentielle soit altérée : ainsi en va-t-il du bâton de Moïse, qui apparaît tantôt comme bâton et tantôt comme serpent sans que sa nature essentielle soit affectée par ces métamorphoses. Muni de cette connaissance, le *walî* ne peut plus être illusionné par le monde phénoménal et perçoit l'unicité de l'Être dans la multiplicité des étants : « Dis [lorsque tu vois une chose quelconque] : ceci est Dieu! ou : ceci est le monde! ou : ceci est moi! ou : ceci est toi! ou : ceci est lui! toutes ces désignations ne sont que des pronoms [*damâ'ir* : qui se tiennent *à la place* du Nom] et seuls les points de vue diffèrent. Il y a là [dans cette connaissance de l'Un sous la diversité des apparences] des océans débordants, sans fond et sans rivage! »

Le problème de la vision de Dieu est au centre du dialogue d'Ibn Arabî avec Moïse (*Fut.* B) [1]. Dans un épisode coranique célèbre, Moïse demande à Dieu : « Ô mon Seigneur, fais-Toi voir de moi, afin que je Te regarde! » et s'entend répondre : « Tu ne Me verras pas! » (Cor. 7 : 143). « Allâh t'a élu entre les hommes en faisant de toi Son envoyé et Son interlocuteur; et cependant tu as demandé à Le voir, dit Ibn Arabî au cours de cet entretien, or Muhammad a dit : " Nul d'entre vous ne verra son Seigneur avant de mourir ". – Il en est bien ainsi, répond Moïse. Lorsque je Lui demandai à Le voir, Il m'exauça. Je tombai évanoui et je Le vis – qu'Il soit exalté! – tandis que j'étais évanoui. – Tu étais donc mort? – J'étais mort! » dit Moïse, qui précise alors qu'il fait partie de ceux qui n'auront plus à mourir lorsque sonnera la trompe d'Isrâfîl au Jour du Jugement : celui qui a connu la mort initiatique participe déjà de la vie éternelle des élus. Pour lui, « la mort est morte » comme, pour l'ensemble des créatures, elle mourra à la fin des temps, immolée par Yahyâ (Jean), « celui qui vit ». On notera, une fois encore, l'étroite correspondance entre doctrine initiatique et doctrine eschatologique : l'apocalypse (au sens propre de « révélation ») est un *fath* (une illumination) posthume et le *fath* du *walî* est une apocalypse anticipée.

1. Sur le problème de la vision de Dieu voir aussi *Fut.*, IV, p. 2.

Le dialogue se poursuit. Lorsque tu as demandé à Le voir, interroge Ibn Arabî, est-ce donc que tu ne Le voyais pas? « Je Le voyais déjà, dit Moïse, mais sans savoir que c'était Lui que je voyais » : entre le profane et le gnostique, la différence n'est pas dans ce qui est vu. Ce qui distingue le *ârif* c'est qu'il sait *qui* il voit.

Après ce monde où règne l'« Amour jaloux » – celui qui pousse Moïse à détruire le veau d'or (Cor. 2 : 51-54, 92; 4 : 153; 7 : 148-152; 20 : 85-97), le *walî* accède au septième ciel, celui de Saturne (*Kaywân, Zuhal*) qui est *« le monde de la gravité, de la sérénité, de la stabilité et de la ruse divine »*. Tandis que l'ange régent de cette sphère installe le philosophe (*Fut.* A) « dans une maison obscure », qui n'est autre que son propre ego, le *tâbi'* est accueilli par Abraham qu'il trouve – comme le trouva Muhammad lors de son *mir'âj* – adossé au *Bayt al-ma'mûr,* la « Maison visitée », but de la procession éternelle des anges et qui est le prototype céleste de la Ka'ba terrestre [1]. « Rends ton cœur pareil à cette Maison en étant présent avec Dieu (*bi-hudûrika ma'a l-haqq*) à tout instant », lui enjoint Abraham.

Chacun des deux voyageurs est instruit ici, comme dans les cieux planétaires précédents, en fonction du degré de pureté (*takhlîs*) de son être : mais, tandis que le *tâbi'* va être invité à pénétrer dans la « Maison visitée » [2], le philosophe apprend qu'il est arrivé au terme de son ascension et qu'il lui faudra attendre là le retour de son compagnon : en dépit des apparences, ils ne sont pas « frères » car, dit Abraham, seule importe la « fraternité de lait », celle qui réunit les êtres qui ont bu le même breuvage, c'est-à-dire la même science. Le philosophe déclare alors se soumettre à la Loi prophétique et revendique le même statut que le *tâbi'*. Mais cette conversion ne survient pas en son lieu : il lui faudra d'abord

1. Selon certaines traditions le *bayt al-ma'mûr* (mentionné dans Cor. 52 : 4) n'est autre que la Ka'ba primordiale enlevée au ciel au moment du déluge.

2. À la différence des soixante-dix mille anges qui, chaque jour, y entrent par une porte et en sortent par une autre pour n'y plus jamais revenir, le *tâbi'* – qui, lui, est destiné à revenir à la « Maison visitée » – entre et sort par la même porte. Sur cette phase de l'ascension du *walî,* cf., dans le *Kitâb al-isrâ,* pp. 28-34, un très beau passage en vers et en prose.

redescendre car c'est sur terre que l'homme, créé de terre, doit accepter la foi et la Loi.

C'est, nous l'avons vu dans le texte de l'*Épître,* de ce ciel qui est celui de la sérénité, de la stabilité *(thabât)* que procède paradoxalement la « ruse divine » *(makr, istidrâj)* [1]. Mais ce paradoxe n'est qu'apparent : la stabilité ferme ce qui est ouvert, limite ce qui est infini. Elle n'est qu'un leurre périlleux, la plus haute mais la plus mortelle des tentations. La perfection spirituelle implique la *hayra* – la stupéfaction, la perplexité, un éblouissement perpétuel accordé au renouvellement incessant des théophanies dont chacune apporte une science nouvelle qui n'est jamais le *nec plus ultra* [2]. La description de l'étape suivante du *mi'râj* ne doit donc pas nous surprendre :

« Si tu ne t'arrêtes pas à cela, te sera découvert le monde de la perplexité, de la déficience et de l'impuissance ainsi que les trésors des actes, c'est-à-dire [ce que le Coran, 83 : 18-21 désigne sous le nom d'] *Illiyûn. »*

Cette étape marque l'arrivée au « Lotus de la limite » (*sidrat al-muntahâ,* Cor. 53 : 14), point d'arrêt pour Jîbrîl, l'ange de la Révélation, lors du *mi'râj* du Prophète : à partir de là, Muhammad poursuivra seul son ascension. Point d'arrêt aussi pour les actes pieux des créatures, que les anges « portent » vers Dieu chaque jour. De cet arbre, le *tâbi'* (*Fut.* A) voit sourdre un grand fleuve d'où sont issus trois fleuves plus petits et des ruisseaux innombrables. Le grand fleuve est le Coran, les trois autres la Thora, les Psaumes *(al-zabûr)* et l'Évangile *(al-injîl)*; les ruisseaux représentent les *suhuf* (« feuillets »), c'est-à-dire les révélations mineures. Celui qui boit d'une de ces eaux est l'héritier du prophète correspondant. Mais le Coran – le fleuve de Muhammad – contient tous les autres Livres : celui qui s'y abreuve reçoit par là même la plénitude de tous les héritages prophétiques.

1. Sur le *makr* divin, cf. *Fut.,* II, pp. 529-531 et IV, pp. 144-145. Un exposé général sur la nature de ce problème en théologie islamique est donné par R. Brunschvig, « De la fallacieuse prospérité », in *Studia Islamica,* vol. LVIII, 1983, pp. 5-33.

2. La doctrine de la *hayra* est maintes fois exposée dans les *Futûhât* (I, p. 270 sq.; II, pp. 607, 661; III, p. 490; IV, pp. 43, 196-197, 245, 280) et dans les *Fusûs* (I, pp. 41, 78, 113, 200).

Dans le chapitre CCCLXVII des *Futûhât,* la description détaillée de l'ascension (description qui se poursuit dans le chapitre CLXVII et le *Kitâb al-isrâ*) va s'achever ici sur un glorieux final. Ibn Arabî voit le Lotus environné d'une éblouissante lumière et devient lui-même tout entier lumière. Puis, dit-il, « Allâh fit descendre sur moi [*anzala alayya* : le verbe employé est celui qui, dans le Coran, marque la " descente " de la Révélation] [1] le verset : " Dis : nous croyons en Allâh, et en ce qui nous a été révélé, et en ce qui a été révélé à Abraham, à Ismaël, à Isaac, à Jacob, aux tribus [d'Israël] et en ce qui a été donné à Moïse et à Jésus... " (Cor. 3 : 84). Et Il me donna, dans ce verset, tous les versets... et Il en fit la clef de toute science. » Ibn Arabî interprète cette communication divine comme l'annonce qu'il a atteint la « station muhammadienne ». « J'obtins, dans ce voyage nocturne *(isrâ),* poursuit-il, les significations de tous les Noms divins. Je vis que tous ces Noms se rapportaient à un seul Nommé et à une Essence unique. Ce Nommé était l'objet de ma contemplation et cette Essence était mon être même. Mon voyage n'avait lieu qu'en moi-même et c'est vers moi-même que j'étais guidé. Et c'est à partir de cela que je sus que j'étais un serviteur à l'état pur, sans qu'il y eût en moi la moindre trace de souveraineté. » Tout le secret de l'ascension du *walî* s'enferme en ces quelques lignes : ce sont ses planètes intérieures qu'il a visitées, ce sont les prophètes de son être qu'il a rencontrés, montant ainsi, de ciel en ciel, vers cette cime de lui-même où, son indigence ontologique définitivement mise à nu, se découvre à lui l'infinitude de Dieu [2].

Si la relation autobiographique des *Futûhât* contracte ainsi en quelques phrases les dernières étapes du *mi'râj* [3], l'*Épître*

1. Ce phénomène de descente sans intermédiaire sur les *awliyâ* des Révélations reçues par les prophètes est décrit dans *Fut.,* II, p. 506; III, pp. 94, 181; IV, p. 178. En ce qui concerne l'événement précis décrit ici, le *Kitâb al-isrâ* permet de préciser qu'il est survenu en Fès en 594/1198.

2. La doctrine des « prophètes intérieurs » sera explicitée chez ALÂ AL-DAWLA SIMNÂNÎ (m. 737/1336). H. CORBIN en a résumé les données dans *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien,* Paris, 1971, pp. 179-193.

3. Quatre pages très denses énumèrent cependant, dans la suite du chapitre CCCLXVII, les sciences que le *walî* acquiert à cette étape de son parcours : science de l'« acquisition des caractères divins » *(al-takhalluq bi*

des Lumières décrit, très cursivement elle aussi mais de manière un peu plus explicite, les phases ultimes du parcours recoupant donc – mais en ordre inverse puisque l'ascension du *walî* est une dé-création – les degrés successifs de la cosmologie akbarienne [1]. Le « Lotus de la limite » se trouve au point le plus haut du « monde de la génération et de la corruption » *(âlam al-kawn wa l-fasad* ou *âlam al-shahâda)* auquel appartiennent les sphères planétaires. Le voyageur va donc avoir à traverser la sphère des étoiles fixes *(falak al-kawâkib al-thâbita)* puis le « ciel sans étoiles » *(al-falak al-atlas)* qui, eux, relèvent du « Monde de la Création » *(âlam al-khalq)* duquel font également partie le Tabouret *(al-kursî)* et le Trône *(al-arsh).* Il remontera ensuite les degrés du « Monde du Commandement » *(âlam al-amr),* c'est-à-dire, dans l'ordre ascendant, la « substance universelle » *(al-jawhar al-muzlim al-kull)* [2], la Nature *(al-tabî'a),* qui contient en puissance les formes sensibles, la Table gardée ou Âme

akhlâq Allâh), c'est-à-dire de la « déification »; science des correspondances entre le Coran et l'Homme Parfait; science du retour final de toute chose à la Miséricorde divine (retour qui exclut par conséquent l'éternité du châtiment); science du secret de la prééminence des hommes sur les femmes (laquelle est accidentelle et non essentielle); science qui révèle qu'Allâh est l'Adoré en tout adoré *(huwa l-ma'bûd fî kulli ma'bûd),* que l'adorateur en soit conscient ou non, etc.

1. Le processus cosmologique est décrit dans le *Kitâb uqlat al-mustawfiz* édité par Nyberg dans les *Kleinere Schriften,* Leyde, 1919, pp. 41-99 du texte arabe, et dans le chapitre CCXCV (II, pp. 674-679) des *Futûhât.* La distribution « géographique » des degrés de l'existence est illustrée par une série de schémas dans le chapitre CCCLXXI (III, pp. 416-455). Cf. également M. Asin Palacios, *El mistico murciano Abenerabi, IV, Su teologia y sistema del cosmos,* Madrid, 1928; Titus Burckhardt *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane,* Milan, 1974; Nasr Hâmid Abû Zayd, *Falsafat al-ta'wîl,* Beyrouth, 1983, pp. 45-149. Les vingt-huit « degrés de l'existence universelle » *(marâtib al-wujûd)* correspondent aux vingt-huit lettres de l'alphabet arabe (cf. *Fut.,* II, p. 395) qui sont elles-mêmes en relation avec les catégories spirituelles (cf. *Fut.,* II, p. 591).

2. Les dénominations qu'applique Ibn Arabî aux *marâtib al-wujûd* sont variées et éventuellement interchangeables. Le degré où nous plaçons ici la « substance universelle » est parfois attribué au « Corps universel » *(al-jism al-kull)* et parfois à la *habâ'* (« Poussière ») qui est la *materia prima (hayûlâ).* Mais il arrive à Ibn Arabî de parler de la Nature *(tabî'a)* et de la *habâ'* comme de deux jumelles qui engendrent le Corps universel (lequel n'est plus alors le degré le plus bas du Monde du Commandement mais le degré le plus haut du Monde de la Création).

universelle, et enfin le Calame, qui est identifié à la fois à l'Intellect premier et à la Réalité muhammadienne ou à l'Homme Parfait. Quittant alors le Monde du Commandement, il pénétrera dans ce qui est désigné comme la Nuée primordiale *(al-amâ)* produite par l'Expir du Miséricordieux *(nafas al-rahmân)* [1] et accédera à la Présence divine.

La partie inférieure du ciel des fixes est le « toit de l'Enfer » tandis que sa partie supérieure est le « sol du Paradis ». Cette géographie détermine le paysage qui va se révéler au *walî* après l'étape du Lotus de la limite :

« *Si tu ne t'arrêtes pas à cela, te seront découverts les paradis et l'ordre ascendant de leurs degrés, et comment ils s'emboîtent les uns dans les autres, ainsi que la hiérarchie de leurs félicités : tout cela tandis que tu te tiendras, debout, sur un étroit chemin. Puis tu verras l'Enfer et l'ordre descendant de ses degrés* [...] [2]. *Si tu ne t'arrêtes pas à cela te seront découverts des esprits anéantis dans leur contemplation et qui y sont éperdus enivrés, car le pouvoir de l'extase les a subjugués* [...] [3]. *Si tu ne t'arrêtes pas à cela, une lumière te sera découverte en laquelle tu ne verras nul autre que toi-même. Tu seras là saisi d'une extase sublime et d'une folie d'amour et tu éprouveras une jouissance de la puissance d'Allâh telle que tu n'en as jamais connu*

1. La cosmologie akbarienne est marquée par la récurrence de séries quaternaires dans les « mondes » successifs qu'elle décrit, le dernier terme de chaque série de quatre étant aussi le premier de la série suivante. Bien que le terme *al-amâ,* la Nuée, puisse désigner globalement le degré ontologique qui constitue en quelque sorte l'intermédiaire entre l'Essence absolument une et inconditionnée et le multiple, il est également utilisé par Ibn Arabî pour nommer le deuxième des quatre aspects de ce même degré qui comprend alors *al-ulûha* (la « fonction divine » : l'Essence en tant que l'on considère ses déterminations internes – les Noms divins – et qu'on y introduit par conséquent une multiplicité), *al-amâ,* la Nuée, la Réalité divine dont toute chose est créée *(al-haqq al-malklûq bihi),* puis la *haqîqat al-haqâ'iq,* la Réalité des réalités, et enfin la *haqîqa muhammadiyya,* la Réalité muhammadienne, qui est donc l'interface *(barzakh)* entre ce quaternaire et celui qui constitue le degré suivant, le « Monde du Commandement ».

2. La description détaillée des séjours posthumes figure dans les chapitres LXI à LXV des *Futûhât* (I, pp. 297-322). Cf. aussi les schémas du chapitre CCCLXXI (III, pp. 423, 425, 426).

3. L'ivresse extatique de ces esprits relève encore des félicités paradisiaques et ne doit pas être confondue avec celle des *muhayyamûn* (les « esprits éperdus d'amour ») ou de leurs homologues humains, les *afrâd,* que nous rencontrerons plus loin.

auparavant [...]. *Si tu ne t'arrêtes pas à cela, le Lit de majesté de la Miséricorde t'apparaîtra. Toute chose s'y trouve. Tu y verras tout ce que tu avais précédemment observé et beaucoup plus encore. Il n'est pas de réalité, qu'elle soit seulement présente dans la Science divine ou qu'elle soit existenciée, que tu ne contemples là. Parmi toutes ces choses, cherche ta propre réalité : lorsque ton regard tombera sur elle, alors tu reconnaîtras ton but, ta demeure spirituelle et ton degré ultime. Alors tu sauras quel Nom divin est ton Seigneur, quelle part de la connaissance et de la sainteté t'appartient, et en quoi tu es unique.* »

L'eschatologie akbarienne se déploie dans plusieurs chapitres des *Futûhât* qui exposent, schémas à l'appui, la cartographie du Paradis et de l'Enfer. Nous n'en résumerons pas ici les données mais retiendrons seulement deux notions qui éclairent la nature de l'expérience vécue par le voyageur à cette étape de son itinéraire. « Sache, dit Ibn Arabî, que le Paradis auquel parviendront, dans la vie future, ceux qui y sont destinés est déjà sous tes yeux aujourd'hui... Tu t'y trouves dès à présent... mais tu ne sais pas que tu t'y trouves [1]. » C'est pourquoi le Prophète a pu déclarer que l'espace compris entre sa tombe et sa chaire est « un jardin d'entre les jardins du Paradis » [2] : tandis que le simple croyant se borne à accepter cette affirmation par un acte de foi, les « hommes du dévoilement initiatique » *(ahl al-kashf) voient* effectivement, *hic et nunc,* lorsqu'ils regardent cette partie de la mosquée de Médine, un des jardins paradisiaques. L'ascension du *walî* est une apothéose du regard par laquelle se découvre à lui une réalité qui n'a jamais cessé d'être présente à tous les êtres mais que la plupart ne verront pas en ce monde faute d'avoir su « mourir avant de mourir ». Ce qui est dit de l'Enfer dans un autre passage des *Futûhât* [3] confirme que la différence entre le *walî* et l'homme ordinaire est tout entière dans le regard qu'ils portent sur les choses : la géhenne, pour Ibn Arabî, a été créée à partir de la réalité essentielle *(haqîqa)* qu'exprime le *hadîth qudsî* où Dieu, s'adressant au pécheur, déclare : « J'ai été malade et tu ne M'as pas visité.

1. *Fut.*, III, p. 13.
2. Ibn Hanbal, III, p. 64.
3. *Fut.*, I, p. 297.

J'ai eu faim et tu ne M'as pas nourri... J'ai eu soif et tu ne M'as pas abreuvé... » Au pécheur qui s'étonne (« Comment T'aurais-je visité, Toi qui es le Seigneur des mondes?... »), Dieu explique : « Mon serviteur Untel a été malade et si tu lui avais rendu visite, tu M'aurais trouvé auprès de lui [1]... » : l'Enfer n'est donc rien d'autre que l'aveuglement qui a empêché l'homme de reconnaître Dieu sous toutes Ses formes, de percevoir Sa présence en toute chose, en tout être, en tout lieu, en tout moment. Cette cécité de celui qui regarde les théophanies sans les voir est la racine du péché et la substance même de son châtiment. Seul y échappe celui qui connaît « sa propre réalité », son haeccéité éternelle *(ayn thâbita),* c'est-à-dire qui se connaît lui-même comme théophanie d'un Nom divin dont il est le lieu de manifestation *(mazhar)* [2]. À sa transparence répond la transparence des choses.

Cette phase du parcours initiatique est celle où le saint accède au degré du *lawh mahfûz,* de la « Table gardée » – synonyme chez Ibn Arabî de l'Âme universelle – où le Calame divin a enregistré de manière ineffaçable ce qui est, fut ou sera (« toute chose s'y trouve »). L'ascension arrive à son terme :

« *Si tu ne t'arrêtes pas à cela, t'apparaîtra le maître et l'instructeur de toute chose* [= le Calame, ou l'Intellect universel]. *Tu verras son tracé et tu connaîtras son message. Tu observeras comment il se renverse* [3], *comment il reçoit la science puis comment se différencie ce qu'il a reçu en mode synthétique de l'ange du Nûn* [4].

1. Muslim, *birr,* 43; Ibn Arabî, *Mishkât al-anwâr, hadîth,* n° 98.

2. Sur le Nom divin qui est le « Seigneur » de chaque être, cf. notre introduction à l'*Épître sur l'Unicité absolue* de Balyânî, p. 30. Pour Ibn Arabî, « aucune créature ne possède, de Dieu, autre chose que son Seigneur propre » (*Fus.,* I, p. 90). Seul le saint muhammadien – dont le Seigneur est le « Nom totalisateur » *(al ism al-jâmi')* – accède à Dieu « par tous les Noms à la fois ».

3. Le Calame est alternativement actif et passif. Tourné vers Dieu, il reçoit de Lui en mode synthétique la science qu'il transcrit ensuite, après s'être « renversé », en mode distinctif, sur la Table gardée.

4. Il y a une contradiction apparente entre cette allusion à l'ange du Nûn *(al-malak al-nûnî)* et l'affirmation qu'on trouve ailleurs (*Uqlat al-mustawfiz,* éd. Nyberg, p. 55), selon laquelle il n'y a pas d'intermédiaire entre le Calame et Dieu. Le Nûn, qui est à la fois une lettre de l'alphabet arabe et une désignation de l'Encrier divin (lequel « contient » les lettres que le Calame

« *Si tu ne t'arrêtes pas à cela, t'apparaîtra ce qui meut* [le Calame] », c'est-à-dire la Main droite de Dieu. À ce degré se révèle au voyageur le monde des esprits angéliques éperdus d'amour *(al-muhayammûn),* que la tradition islamique désigne habituellement comme les Chérubins *(al-karûbiyyûn)* et dont le Calame fait partie. Ces *muhayyamûn,* noyés dans leur contemplation de la Beauté et de la Majesté divine, « ignorent même que Dieu a créé le monde ». Ainsi en va-t-il des *afrâd* qui sont, dans l'espèce humaine, leurs homologues, aussi longtemps du moins qu'ils ne sont pas investis, comme le Calame, d'une mission qui leur impose de se tourner vers les créatures : tel est entre autres, nous l'avons vu, le cas du Pôle.

Le *walî,* s'il a su, à chaque étape successive, résister à la tentation de s'arrêter en chemin – chaque paragraphe de l'*Épître* s'ouvre sur un rappel lancinant de ce péril –, est donc parvenu à la « station de la Proximité » *(maqâm al-qurba),* à la sainteté plénière, que Jésus scellera à la fin des temps. Seule lui est interdite, depuis la disparition du Sceau de la sainteté muhammadienne, la position centrale réservée dans ce *maqâm* à ceux qui sont intégralement des « héritiers muhammadiens ». Mais se savoir proche, c'est encore se savoir être : c'est encore, pour la créature, revendiquer un degré d'autonomie ontologique. La véritable Proximité n'est consommée que dans la totale dé-création du créé, lorsque ne subsiste plus que l'Unicité divine *(al-wahda).*

« *Si tu ne t'arrêtes pas à cela, tu seras effacé, occulté, éteint, anéanti, annihilé.*

« *Puis, lorsque cet effacement et tout ce qui le suit – occultation, extinction, anéantissement, annihilition – auront produit en toi tous leurs effets, tu seras affirmé, rendu présent, subsistant et rassemblé.* »

Ici se referme la boucle du devenir. La palingénèse est accomplie. L'homme, au terme de ce *mi'râj,* se réduit à

tracera sur la Table gardée), ne doit pas en fait être considéré comme une entité distincte mais comme symbolisant le Calame lui-même en tant qu'il renferme synthétiquement *(ijmâlan)* ce qu'il transcrira ensuite en détail *(tafsîlan).* Sur cette distinction, voir *Ist.*, définitions n[os] 138 et 140. Sur le symbolisme de la lettre *nûn,* cf. *Fut.,* I, pp. 53-54; René Guénon, *Les Symboles fondamentaux de la science sacrée,* Paris, 1962, chapitre XXIII.

l'indestructible secret divin *(sirr ilâhi)* déposé en lui au commencement des temps par l'insufflation de l'Esprit *(nafkh al-rûh)* dans l'argile adamique [1]. « Alors, dit Ibn Arabî dans son *Kitâb al-isrâ,* le pair et l'impair se conjoignent, Il est et tu n'es pas... Et Il Se voit Lui-même par Lui-même [2]. »

Cependant, si l'« arrivée » à Dieu *(al-wusûl)* est le point final de l'ascension, elle n'est pas, pour les plus parfaits, la fin du voyage. Le *mi'râj,* en arabe, est un mot qui peut se traduire par « échelle » : mais il s'agit, en l'occurrence, d'une échelle double. Parvenu au sommet, le *walî* doit redescendre par des échelons distincts mais symétriques de ceux qu'il a gravis.

« *Ensuite, tu seras ramené sur ton chemin et tu verras de nouveau ce que tu avais vu précédemment, mais sous d'autres formes; et tu reviendras ainsi vers le monde limité et terrestre de tes sens. Cela à moins que tu ne t'agrippes au lieu où tu fus occulté.* »

Le *walî* va donc, de nouveau, traverser les degrés de l'Existence universelle et revisiter en ordre inverse la hiérarchie des cieux. Il reverra tout ce qu'il avait vu. Mais les mêmes choses auront « d'autres formes » car ce qu'il regardait « par l'œil de son ego » *(bi ayn nafsihi),* il le contemple « par l'œil de son Seigneur » *(bi ayn rabbihi).* À chaque stade de la descente, il reprendra cette part de lui-même qu'il y avait laissée. Cette récupération progressive de ce qu'il avait abandonné derrière lui n'est cependant pas une régression : selon une belle image qu'emploie Jîlî dans son commentaire [3], chaque « tunique » dont il s'est défait à l'aller a été par là même retournée comme une robe qu'on enlève en la saisissant par le bas. Ainsi ce qui était à l'envers est devenu l'endroit, ce qui était caché est devenu apparent. Le *walî* se « revêt » au retour de tous les éléments constitutifs de son être qu'il avait initialement restitués à leurs mondes respectifs, mais ces éléments ont été métamorphosés par cette rétroversion.

Tous les *awliyâ* ne parviennent pas au degré suprême que représente le *maqâm al-qurba*; et tous ne « reviennent » pas

1. Sur le *nafkh al-rûh,* cf. *Fut.,* I, p. 168.
2. *Kitâb al-isrâ,* p. 44.
3. Voir son introduction, p. 33.

vers les créatures. D'autre part, à chaque étape, les modalités de la réalisation spirituelle sont diverses, en correspondance rigoureuse avec la variété des types prophétiques dont les saints sont les héritiers. Ces traits caractéristiques de l'hagiologie akbarienne sont réaffirmés dans le passage suivant :

« *Le terme du parcours, pour tout voyageur, dépend du chemin sur lequel il a voyagé. Aux uns on parlera dans leur propre langue, aux autres dans une langue autre que la leur. Quelle que soit la langue dans laquelle on lui parle, chacun sera l'héritier du prophète correspondant à cette langue. C'est pourquoi tu entendras les Gens de la Voie déclarer : Untel est* mûsawî, *ou* îsawî, *ou* ibrâhîmî, *ou* idrîsî. »

Chaque « langue » représente ici une forme particulière de la révélation (wahî) ou de l'inspiration *(ilhâm)* qui « descend » de Dieu sur le cœur du serviteur et détermine en retour une forme particulière de connaissance et d'adoration. Néanmoins, nous le savons, un même être peut cumuler les héritages :

« *Mais, parmi eux, il en est à qui la parole sera adressée en deux langues, ou trois, ou quatre et ainsi de suite. Le parfait est celui à qui la parole est adressée en toutes les langues : et c'est là le privilège exclusif du muhammadien.* »

Ce muhammadien à qui la parole est adressée « en toutes les langues » et qui est donc le seul interprète qualifié de la vérité universelle sous tous ses aspects, Ibn Arabî lui-même en est par excellence le modèle. Nous avons fait mention dans le chapitre v de son *Kitâb al-abâdila,* ouvrage très énigmatique et jusqu'ici, à notre connaissance, jamais étudié. Le mot même d'*abâdila,* d'emploi rare, est un pluriel irrégulier de *abd Allâh,* « serviteur de Dieu ». Tout au long de ce livre singulier, des sentences de caractère métaphysique ou initiatique y sont attribuées à des personnages – une centaine – aux noms étranges et visiblement emblématiques. Il serait vain de chercher à identifier ces personnages à des figures connues du soufisme : sous tous ces masques, la voix qui parle, comme le révèle allusivement la préface, est celle d'Ibn Arabî, « serviteur du Nom qui englobe tous les Noms », « fils totalisateur d'un père limité » *(ibn jâmi' an ab muqayyad),* « interprète de toutes les langues » [1].

1. *Kitâb al-abâdila,* Le Caire, 1969, p. 39.

« Aussi longtemps que le voyageur demeure au terme du voyage, sans revenir sur ses pas, on l'appelle al-wâqif, *“ celui qui reste en arrêt ”. Certains, en effet, sont définitivement anéantis en cette station, tel Abû Iqâl et d'autres*[1]*. Ceux-là mourront et seront ressuscités en cette station.*

« D'autres, au contraire, sont “ renvoyés ”. Celui qui est ainsi renvoyé est plus parfait que celui qui reste en arrêt, anéanti, à condition toutefois que leurs stations spirituelles soient semblables [...]; *ou alors il faut que celui qui est renvoyé vive jusqu'au moment où il atteint le même degré que celui qui est anéanti : il lui sera en ce cas supérieur quant à l'approche* (tadânî) *et à la descente* (tadallî) *et l'emportera sur lui sous le rapport de l'ascension* (taraqqî) *et de la réception* (talaqqî)[2].

« En ce qui concerne les “ renvoyés ”, il faut distinguer parmi eux deux catégories. Celui qui appartient à la première est renvoyé pour lui-même, et c'est le cas mentionné ci-dessus. Nous le nommons le gnostique (al-ârif) : *il revient afin de se parfaire par une autre voie que celle qu'il a préalablement parcourue.*

« Mais il y a d'autre part celui qui est renvoyé vers les créatures pour les diriger et les guider par sa parole. Celui-là est le savant (al-âlim) *par voie d'héritage*[3]. »

Nous avons mis en relief à plusieurs reprises l'importance de la notion de « retour » (ruju'). On voit, une fois de plus, qu'elle occupe dans la définition même de la sainteté une position centrale. La doctrine du Shaykh al-Akbar sur ce point s'exprime avec force dès ses premiers écrits. Dans le court traité dépourvu de titre mais auquel nous donnons par commodité celui de *Risâla fî l-walâya,* Ibn Arabî, âgé alors de trente ans, énonce les mêmes distinctions : « Parmi eux, écrit-il, il y a ceux qui sont renvoyés [vers les créatures], ceux

1. Ce personnage de saint extatique qui vécut enchaîné (d'où son surnom d'« homme aux liens ») à La Mecque pendant plusieurs années sans boire ni manger est mentionné à diverses reprises par Ibn Arabî. Cf. *Fut.,* I, pp. 248 et 251; *Mawâqi' al-nujûm,* p. 81.

2. Sur ces quatre termes techniques qui désignent des modalités de la réalisation spirituelle, voir *Fut.,* chapitre cccxxxi (III, pp. 115-119), et *Ist.,* définitions nos 123, 124, 125, 126.

3. Contrairement à la plupart des auteurs, Ibn Arabî place généralement le *ilm* (science), qui est un attribut divin, et le *âlim* (savant) au-dessus de la *ma'rifa* (gnose) et du *ârif* (gnostique); cf. *Fut.,* II, p. 318, mais aussi I, pp. 636, 712.

qui ne sont pas renvoyés et ceux à qui on laisse le choix. Celui qui n'est pas renvoyé, nous l'appelons dans notre vocabulaire technique le *wâqif* [...] Celui qui fait l'objet d'un renvoi particulier [= pour lui-même], nous l'appelons *ârif*. Celui qui fait l'objet d'un renvoi général [= afin de diriger les créatures], nous l'appelons *âlim* et *wârith.* » Mais s'il est le premier à expliciter cette notion et à en faire apparaître clairement les conséquences dans le cursus de la sainteté comme dans l'expérience personnelle du *walî,* il tient à souligner qu'elle est déjà présente dans l'enseignement des *awliyâ* du passé et surtout qu'elle est incluse, ainsi qu'il en va de tous les autres aspects de la *walâya,* dans le paradigme muhammadien. La suite du texte que nous venons de citer mentionne un propos très significatif du shaykh Abû Madyan : « Fuir les créatures fait partie des signes de la sincérité du novice. Arriver à Dieu fait partie des signes de la sincérité de sa fuite des créatures. Revenir vers les créatures fait partie des signes de la sincérité de son arrivée à Dieu. » Ce retour, commente Ibn Arabî, représente la « perfection de la station de l'Héritage *(wa huwa kamâl maqâm al-wirâtha)* : en effet, dit-il, l'éloignement des créatures correspond à la période de retraite qui, dans la vie du Prophète, précéda la Révélation. Cette dernière marque le terme de la phase ascendante après laquelle Muhammad est « envoyé vers toutes les créatures ». La « perfection de la station de l'Héritage » implique une stricte homologie entre le parcours de l'héritier et celui du Prophète dont il est – directement ou non – l'héritier [1].

« Les " héritiers " qui appellent ainsi à Dieu n'ont pas tous le même rang [...] *Les uns appellent les créatures dans la langue de Moïse, de Jésus, de Sem, d'Isaac, d'Ismaël, d'Adam, d'Idrîs, d'Abraham, d'Aaron ou des autres prophètes. Ce sont là les soufis, ceux que, par comparaison avec ceux d'entre nous qui sont les Maîtres parfaits, on désigne comme* ashâb al-ahwâl, *les " Gens des états spirituels ".*

« D'autres appellent les créatures à Dieu dans la langue de Muhammad. Ce sont les " hommes du blâme " (al-malâmiyya), *les Gens de l'immutabilité et de la vérité essentielle. »*

Ce qui distingue le *malâmî* du *sûfî,* ce qui justifie le

1. *R. fî l-walâya,* pp. 25-28.

« blâme » qui s'attache à lui, c'est, nous l'avons dit, son refus de s'affranchir des causes secondes, de déchirer le voile sous lequel Dieu occulte le mystère de Sa présence. Parce qu'il préserve l'incognito de Dieu, Dieu préserve le sien. Parce qu'il connaît Dieu, il Le reconnaît en toute chose. Mais parce que la Loi prescrit la servitude, il tait le secret de son Seigneur : c'est son être même, par sa transparence, qui Le révèle à ceux qui ont des yeux pour voir. Seul le *malâmî*, par son acceptation intégrale de l'ordre des choses en ce monde, satisfait pleinement à toutes les conditions de ce retour vers les créatures sans lequel le saint n'est que la moitié d'un saint : formule qui peut paraître excessive mais qui se borne à transposer les propos qu'adresse Aaron (Hârûn) à son visiteur au cinquième ciel, ou, plus directement encore, ce qu'Ibn Arabî lui-même énonce dans les *Fusûs*. « Élie, écrit-il, ne possédait que la moitié de la connaissance de Dieu », car il était « un pur intellect affranchi de toute passion » (*aqlan bi-lâ shahwa*) [1]. Dieu ne lui était donc connu que dans Sa transcendance (*tanzîh*) et non pas, simultanément, dans Sa similitude (*tashbîh*). Or Dieu est à la fois le Premier et le Dernier, le Caché et l'Apparent. Le *wâqif*, celui qui s'immobilise à jamais au plus haut point de l'ascension, ne connaît Dieu que sous le rapport des deux premiers de ces quatre Noms qui forment dans le Coran des couples inséparables. Le monde n'a pas été créé en vain (*abathan*, Cor. 23 : 115), il n'est pas illusion (*bâtilan*, Cor. 3 : 191) : théâtre des théophanies, déploiement du « Trésor caché » auquel Allâh se compare dans un *hadîth qudsî* [2], il est le lieu où s'acquiert cette seconde moitié de la connaissance de Dieu qui est l'essence de la sainteté. Ainsi se conjoignent les « deux arcs », et le *walî* parvient-il à cet indescriptible « plus près », *qâb qawsayn aw adnâ*, qu'évoque la sourate de l'Étoile (Cor. 53 : 9). C'est cette nécessaire complémentarité qu'expriment symboliquement les rites du pèlerinage, autre figure du voyage initiatique, pendant lequel le croyant, après avoir accompli le *tawâf*, qui est un mouvement circulaire autour de la Ka'ba,

1. *Fus.*, I, p. 181.
2. Sur ce *hadîth* souvent cité par Ibn Arabî, voir notamment *Fut.*, II, pp. 232, 399; III, p. 267.

bayt Allâh, demeure de l'Un sans second, doit revenir vers la dualité en accomplissant un parcours rectiligne entre les collines de Safâ et Marwa [1].

Le titre complet de l'*Épître des Lumières* annonçait un traité sur la *khalwa,* la retraite cellulaire. Or la solitude claustrale, si elle apparaît bien au début du texte comme une condition préliminaire du voyage, est radicalement antinomique avec l'état de perfection auquel elle doit conduire. La place du saint vivant est parmi les hommes; et, mort, il ne cessera, par sa *ruhâniyya* – sa présence spirituelle – de se mêler à eux et de veiller sur leur sort. Sa véritable « retraite » consiste à se cacher en se montrant – *khalwa fî jalwa* : selon une formule persane qu'on trouve parmi les onze règles cardinales de la *tarîqa naqshbandiyya,* c'est une retraite dans la foule *(khalvat dar anjuman)* [2]. Son *mi'râj* est, à la façon de certaines architectures oniriques, un escalier qui monte vers le bas. Car « tous les chemins sont circulaires ». Son exil, que préfigure celui du Prophète chassé du Territoire sacré, ne l'éloigne qu'en apparence du but de sa quête : celui qui est parvenu au centre sait que les points de la circonférence sont tous à la même distance de Dieu et que cette distance est nulle car « Il est avec vous où que vous soyez » (Cor. 57 : 4).

La *walâya* est, littéralement, proximité. Mais cette proximité est double : proche de Dieu, le *walî* n'est intégralement

1. Le verset 2 : 158, qui institue le rite de la « course » *(sa'î)* entre Safâ et Marwa, a été l'objet de commentaires ésotériques que nous ne pouvons analyser ici (cf. *Fut.,* I, pp. 708-711; Qâshânî, *Tafsîr,* Beyrouth, 1968, I, p. 100). Relevons brièvement deux aspects essentiels de ce texte coranique. En premier lieu, Safâ et Marwa sont désignés comme faisant partie des *sha'â'ir Allâh,* c'est-à-dire, conformément à l'étymologie, des lieux sacrés *en tant que modes de connaissance de Dieu.* D'autre part, seul celui qui « accomplit le pèlerinage à la Maison » ou la « visite » peut impunément *(lâ junâha alayhi)* aller et venir entre les deux collines : la dualité n'est sans péril que pour celui qui « revient » de l'Unité et ne cesse plus de La percevoir dans le multiple.

2. Le verset 95 : 5 (« Puis Nous l'avons renvoyé au plus bas de l'abîme ») peut être interprété comme se rapportant à ce nécessaire retour parmi les créatures : si, dans son sens obvie, déjà signalé, il exprime la déchéance de l'homme chassé de l'Éden, il exprime ésotériquement la perfection de l'être qui assume par sa redescente vers le monde la plénitude de la Lieutenance divine *(khilâfa).*

tel que s'il l'est aussi des créatures. Ibn Arabî identifie l'Homme Parfait à l'arbre [1] « dont la racine est ferme et la ramure dans le ciel » (Cor. 14 : 24). Terrestre et céleste à la fois, le saint est celui qui joint le haut et le bas, le *haqq* et le *khalq*. Comme la Réalité muhammadienne dont il est l'héritier, il est l'« isthme » *(barzakh)* des « deux mers ». S'il est le garant de l'ordre cosmique, et donc éventuellement l'instrument de la Rigueur divine, sa fonction, quel que soit son rang dans la hiérarchie initiatique, est d'abord d'être l'agent de « la Miséricorde qui embrasse toute chose » (Cor. 7 : 156) : c'est pourquoi sa « générosité héroïque » *(futuwwa)* s'étend « aux minéraux, aux végétaux, aux animaux et à tout ce qui existe » [2].

Si le rôle d'*axis mundi* est à proprement parler celui du Pôle, tout *walî* l'assure à quelque degré. Mais la *walâya*, si elle perdure dans la vie future, a nécessairement un terme ici-bas. Avec la venue du premier Sceau, ses formes les plus parfaites ont été rendues inaccessibles à jamais. L'avènement du deuxième Sceau fermera définitivement le *maqâm al-qurba*, le degré suprême de la proximité. Lorsque Dieu « saisira l'âme » du troisième Sceau, qui sera également « le dernier-né du genre humain », « les hommes seront pareils à des bêtes » [3]. Alors aussi le Coran, qui est le « frère » de l'Homme Parfait, sera en l'espace d'une nuit effacé des cœurs et des livres [4]. Vide de tout ce qui reliait le ciel à la terre, un univers glacial et dément s'enfoncera dans la mort : la fin des saints n'est qu'un autre nom de la fin du monde.

1. *Ist.*, définition n° 116.
2. *Fut.*, II, p. 283 ; voir aussi *Fut.*, I, p. 244.
3. Voir note 2, page 157, les références de ce passage des *Fusûs.*
4. Cet effacement du Coran est un des « signes de l'Heure » annoncés par le Prophète (Ibn Mâja, *fitan*, 26). Cf. Sha'rânî, *Mukhtasar tadhkirat al-Qurtubî*, Le Caire, s.d., p. 272. Sur l'identification du Coran et de l'Homme Parfait à deux « frères », voir *supra* note 3, page 91.

INDEX DES NOMS PROPRES ET DES TERMES TECHNIQUES

A

J

K

U

V

W

DU MÊME AUTEUR

Chez d'autres éditeurs

Émir Abd el-Kader, ÉCRITS SPIRITUELS (introduction, traduction et notes) *Éditions du Seuil, Paris, 1982.*

Awhâd al-dîn Balyânî, ÉPÎTRE SUR L'UNICITÉ ABSOLUE (introduction, traduction et notes) *Édition des Deux Océans, Paris, 1982.*

Composé et achevé d'imprimer
par l'Imprimerie Floch
à Mayenne, le 24 janvier 1986.
Dépôt légal : janvier 1986.
Numéro d'imprimeur : 23735.
ISBN 2-07-070598-6 / Imprimé en France

37151